



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**El rayo multiplicado: lectura comparativa en los
rituales del carnaval de Santa Cruz (Guamote,
Chimborazo, Ecuador), y el marcaje de ganado (Moya,
Huancavelica, Perú)**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

AUTOR

Victor Eudoro VIMOS VIMOS

ASESOR

Ladislao Homar LANDA VÁSQUEZ

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Vimos, V. (2017). *El rayo multiplicado: lectura comparativa en los rituales del carnaval de Santa Cruz (Guamote, Chimborazo, Ecuador), y el marcaje de ganado (Moya, Huancavelica, Perú)*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

1233.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

261-
8(R)
181

**ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA**

En Lima, a los veintisiete días del mes de enero del año dos mil diecisiete, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 3:00 p.m., bajo la Presidencia de la Dra. MERCEDES PATRICIA GIESECKE SARA LAFOSSE DE VILDOSO y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició el acto académico invitando al graduando **VICTOR EUDORO VIMOS VIMOS**, para que realice la sustentación de su Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología, titulada:

**“EL RAYO MULTIPLICADO: LECTURA COMPARATIVA EN LOS RITUALES
DEL CARNAVAL DE SANTA CRUZ (GUAMOTE, CHIMBORAZO,
ECUADOR), Y EL MARCAJE DE GANADO (MOYA, HUANCAMELICA,
PERÚ)”**

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

..... A. EXCELENTE 19

Por cuanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magíster en Antropología, al Bachiller **VICTOR EUDORO VIMOS VIMOS**, siendo las 4:00 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

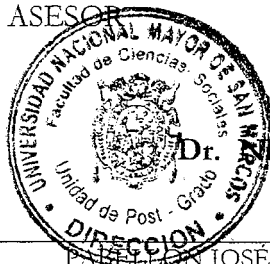
Dra. Mercedes Patricia Giesecke Sara Lafosse de Vildoso.
PRESIDENTE

Dr. Federico Miguel Helfgott Seier.
MIEMBRO

Dr. Pedro Maguín Jacinto Pazo.
MIEMBRO

Mg. Pablo Gustavo Sandoval López.
MIEMBRO

Dr. Ladislao Homar Landa Vásquez.
ASESOR



Dr. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO
DIRECTOR

PABLO J. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003, 4004. Lima – Perú.

Correo: upgccss@unmsm.edu.pe, upgccss@yahoo.es, upgccss@hotmail.com

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

Dedicatoria

A los compañeros campesinos de Santa Cruz y Moya, en cuyos corazones habita el espíritu de la montaña.

A mis padres, Ángel Eudoro Vimos Vimos y Martha Cecilia Vimos Toctaquisa, cuyos ejemplos y fuerzas componen la música que me acompaña por donde quiera que voy.

Agradecimientos

Vitales. Gabriela. Manuela. Quienes no cesan de enseñarme el crecimiento. Mis compitas de camino.

A Lenin, Martita, Cecilia, Anita y Lionel, por estar presentes.

A Rafael Hastings, por su invalorable aliento y por recordarme a cada instante que en estas páginas se halla otra forma de alegría.

A Jair Pérez y Rubén Mattos, en Huancayo y Moya, respectivamente, por abrirme las puertas para atestiguar la llegada de Tayta Shanty.

A Segundo y Ángel Yangol, en Santa Cruz, por recibirme en su comunidad y dejarme escuchar el lenguaje de Ushubug.

A los compañeros del Posgrado en Antropología, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en especial al canteño Guillermo Falconí, de quien aprendí a decir *carajo* en peruano.

A mis maestros, con un reconocimiento especial por el Dr. Rodolfo Sánchez Garrafa, el Dr. Pedro Jacinto Pazos, y Dr. Federico Helfgott, de quienes recuerdo la pasión, disciplina y entrega por una antropología al servicio de los demás.

Al Dr. Ladislao Landa Vásquez, tutor y admirado maestro, a quien siempre será un honor escuchar.

Índice

Dedicatoria.....	I
Agradecimientos.....	II
Índice.....	III
Lista de Gráficos.....	V
Lista de cuadros.....	IV
Lista de Tablas	VI
Resumen.....	VII
Abstract	VIII
1 INTRODUCCIÓN	1
1.1 Situación Problemática.....	1
1.2 Formulación del Problema.....	2
1.3 Justificación de la Investigación	4
1.4 Objetivos de la Investigación	5
1.4.1 General	5
1.4.2.- Específicos.....	6
2 MARCO TEÓRICO	7
2.1 Estado de la Cuestión	7
2.2 Marco Teórico.....	11
2.2.1 Ritual	11
2.2.2 Símbolo	35
2.2.3 Ideología	50
3 HIPÓTESIS Y METODOLOGÍA	62
3.1 Hipótesis General	62
3.2 Hipótesis Específicas.....	63
3.3 Tipo y Diseño de la Investigación	64
3.4 Unidad de Análisis	67
3.5 Técnicas de Recolección de datos.....	67
3.6 Análisis e interpretación de la información	68
4 SANTA CRUZ DE GUAMOTE: SAN CARLITOS Y EL CERRO USHUBUG	69
4.1 Aspectos Generales.....	69
4.2 Historia	72

4.3 Economía	76
4.4 Estructura Social.....	79
4.5 El Carnaval en Santa Cruz de Guamote: peregrinación hacia el cerro Usubug de la mano de San Carlitos	81
4.6 El cerro Ushubug y San Carlitos: legitimación de los cambios sociales en Santa Cruz.....	97
5 EL MARCAJE DE GANADO EN MOYA: EL PAGO DE LA FERTILIDAD	117
5.1 Aspectos Generales	117
5.2 Historia	119
5.3 Economía	121
5.4 Estructura Social.....	124
5.5 El Marcaje de Ganado: Tayta Wamani baila entre los hombres.....	126
5.6 El Wamani y Santiago: apelar el poder para sostener el poder.....	142
6 UNA LECTURA COMPARADA	158
CONCLUSIONES.....	171
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	174

Lista de Gráficos

Ilustración 1: Modelo de análisis-Rito	65
Ilustración 2: Modelo de análisis: Símbolo	66
Ilustración 3: Modelo para el análisis: Ideología.....	66
Ilustración 4: Modelo de análisis: Circulación de significados dentro del rito	67
Ilustración 5: Esquema de rito en la visita al Cerro Ushubug	103
Ilustración 6: Esquema de rito para el Marcaje de Ganado	142

Lista de Tablas

Tabla 1: Distribución de días en el Carnaval de Santa Cruz	98
--	----

Resumen

Santa Cruz, en Guamote, Ecuador; y Moya, en Huancavelica, Perú, comunidades ubicadas en la región andina, y caracterizadas por una relación estrecha entre sus habitantes y la naturaleza, poseen dos ritos claves para leer su forma de pensar, entender y reproducir su realidad. El Carnaval, para el caso de Santa Cruz, y el Marcaje de Ganado, para el Moya, son dos rituales en los que se despliega la relación entre el universo simbólico y la racionalidad andina, propia de los habitantes de estos sectores de la región, y a partir de la cual ponen en manifiesto sus necesidades y deseos, como en el único medio posible para hallar satisfacción. Detrás del ejercicio ritual, la estructura socioeconómica de las comunidades, su historia prehispánica, republicana y contemporánea, la dinámica de cambio cultural a la que están sujetas, describe con claridad el lugar social que estos ritos ocupan en el ideario comunitario, las fortalezas que ellos encuentran en el diálogo con la modernidad, las formas de resistencia que despliegan frente al influjo ideológico, y los modos en que se convierten en espacios de reproducción y vida dentro de las localidades. La presente investigación, realizada entre 2013 y 2016, basa su diálogo entre el rito, el símbolo y la ideología como categorías capaces de ser identificadas a través de la oralidad de los actores principales de estos sitios, y a partir de las cuales se pueden tender lazos semejantes para intentar una lectura comparada entre ritos que corresponden a realidades diferentes motivadas, sin embargo, por algunos puntos en común. A partir de ahí, este trabajo busca ubicar los niveles de utilidad que los hombres hallan en estas prácticas rituales, así como proyectar la mirada sobre la relación que se marca entre el rito y la migración, la expansión del mercado, la presencia mayor o menor del Estado y sus vías para solucionar necesidades locales, y la medida en que estos factores van negociando su forma de estar dentro de un imaginario local en el que el rito es tanto creación como transmisión de conocimiento.

Palabras claves: antropología, rito, ritualidad, rito ganadero, carnaval, Ecuador, Perú.

Abstract

Santa Cruz, in Guamote, Ecuador, and Moya, in Huancavelica, Perú, two communities located within the Andean region and characterized by maintaining a close relationship between their inhabitants and nature, each possess key rituals that allow us to gain insight into their way of thinking and to understand and model representations of their reality. For Santa Cruz that ritual it is their Carnaval, and for Moya it is the Marking of the Cattle: both are rituals where the relationship between their symbolic universe and Andean rationality, which is at the center of the identity of all the inhabitants of the region, is concisely described, and it is by way of this relationship that they express their essential needs and desires, and it constitutes the sole avenue for their possible satisfaction. Behind these rituals, the socioeconomic structure of both communities, their prehispanic history, and their entrance into the republican and contemporary eras, the dynamics of cultural change to which they are subject describe clearly the place these rituals hold in the communal ideals of these societies, as well to the strengths that they find in their dialogue with modernity, the forms of resistance that they have created in the face of ideological influx, and the different ways in which they have become a stronghold of vitality at each locality. The present study was carried out between 2013 and 2016. It is based on a dialogue between ritual, symbol and ideology as categories that can be identified through the orality of the protagonists of these celebrations in each community. It is through these categories that comparisons can be drawn in order to attempt a simultaneous reading of both rituals, which correspond to two distinct social realities, which nonetheless are motivated by similarities in a number of cases. It is from this starting point that this study intends to ascertain the level of benefits that the inhabitants of these communities find in their ritual practice; it is my intention, as well, to examine the relationship between ritual and migration, market expansion, the degree of governmental presence and its tools for solving local needs, and the degree to which these factors obtain a place in local thought, where thought is especially carried out through ritual as a form of creation and at the same time a form of transmission of knowledge.

Key words: anthropology, rite, animal rite, Ecuador, Perú.

1 INTRODUCCIÓN

1.1 Situación Problemática

La racionalidad andina, presente en el diálogo entre hombre y naturaleza, es la base en la construcción de los tejidos social y material que garantizan la supervivencia en las zonas altoandinas de países como Ecuador y Perú.

Esta forma de concebir el mundo es la vía a través de la que el hombre explica y enfrenta su realidad.

Parentesco, religión, mito y rito son algunos de los territorios sociales en los que el hombre andino manifiesta su forma particular de concebir la vida y las leyes que la rigen. Los sentidos, valores y normas que circulan en sus dinámicas -ora como un modo social de adaptarse a la realidad, ora como un modo histórico de resistir adversidad- presentan a la vida, muerte, tiempo, cosmos, festividad, devoción, como elementos contenedores de significados válidos y vigentes en la dinámica social.

Esa vigencia, sin embargo, no limita la dinámica de modificación a la que todo proceso social se ve expuesto: los códigos emitidos en ellos, las prácticas que los caracterizan y las formas en que se reproducen, asumen formas novedosas con respecto al pasado y las manifiestan en prácticas que, a pesar de diferenciarse de sus antecedentes en tiempo, representan la vocación del hombre andino por sostener un diálogo contemporáneo.

No son pocos, por ejemplo, los casos en que la tradición se ve influenciada por la modernidad. Esa influencia, sin embargo, en nada disminuye la identificación con la que el hombre andino destaca su forma de pensamiento y acción frente a sus condiciones particulares. Probablemente sí, desplaza parcialidades de estos territorios y las ocupa con contenidos contemporáneos.

1.2 Formulación del Problema

Esta investigación centra su atención en el ritual, explorándolo en dos estudios de caso: El Carnaval, en la comunidad de Santa Cruz, en el Cantón Guamote, Provincia de Chimborazo, sierra centro del Ecuador; y El Marcaje de Ganado, en el Distrito de Moya, provincia de Huancavelica, sierra centro de Perú.

El carnaval de Santa Cruz (Ecuador) sucede anualmente entre febrero y marzo, implica la celebración agrícola más importante de la comunidad, se realiza durante ocho días y está compuesto por una serie de actos cuya finalidad es concebida como un pago a la tierra por la cosecha que está a punto de dar su producción. La figura de Santiago Matamoros, presente en esta fiesta, con el nombre particular de San Carlitos, está alentada por la memoria colectiva y unida de forma íntima con la celebración. Junto a él, sin embargo, una presencia antigua se deja ver: la montaña. El Ushubug, cerro tutelar de los santacruceños, condensa atención especial durante los días de carnaval. De manera particular, el martes, previo al miércoles de ceniza, la comunidad en pleno realiza una *visita* al Ushubug: lo atraviesan de orilla a orilla, cantando, bailando, bebiendo. La fe que moviliza esta *visita* parece dictar buen futuro a quien atravesase el cerro con *toda voluntad*.

El Marcaje de Ganado, por su parte, se celebra entre los meses de julio y agosto, representa una práctica de orden ganadero que pone en juego la vida o muerte de los animales. Las familias poseedoras de ganado, con puntualidad, velan ofrendas que entregarán a la montaña. Su nominación local, Wamani, la liga con la capacidad de intervenir en el destino de sus semejantes. Aquí, Santiago Matamoros también está presente: se habla del Tayta Shanti, de Shantico o Santiago, y de la misma forma su asistencia pasa sobre todo por la nominación y la oralidad.

Ambos rituales muestran similitudes que identifican la vigencia de rasgos característicos del pensamiento andino.

De ello, ha surgido un discurso simbólico útil para la vida social de los individuos que los comparten. La presencia de la montaña en el imaginario de los comuneros, la celebración

familiarizada con imágenes de la cultura católica, así lo ilustra. Santiago, el santo asociado con el rayo, habla también de la fuerza con que este pensamiento ha digerido las influencias externas, librando un enfrentamiento por el espacio sagrado entre las creencias propias y ajenas, al punto de fraguar formas particulares de manifestar lo religioso.

Pero también la diferencia es convocada. A partir de ella, la realidad cobra particularidades puntuales. Para el caso de Guamote, por ejemplo, la presencia e importancia de la montaña en el imaginario colectivo es casi nula, y no llega a superar la reminiscencia de los mayores, ni a mostrarse como algo más que una creencia obsoleta ante los ojos de los más jóvenes. En cambio, San Carlitos es aún fuerte y, en parte, la fiesta y sus variaciones parecen relacionarse con él de forma íntima.

Para el caso de Moya, por el contrario, la presencia de la montaña es vital, no se puede dudar de su poder pues eso podría causar la muerte. Tayta Shanti es apenas una referencia, un nombre que designa la llegada de la fiesta, un sonido que carece de cuerpo y de rostro.

Una serie cuestionamientos inauguran este diálogo de pares.

¿De qué modo dos poblaciones de los Andes, que compartirían similares principios de racionalidad asociados a símbolos de importancia central como los Apus, experimentan formas diferentes de valoración de los mismos? ¿Son estas variaciones resultado de un devenir económico-cultural que abre vías de satisfacción de necesidades más allá de las que propicia la fe y la fuerza de las montañas? ¿Es el ritual un espacio de integración de elementos contemporáneos y, hasta qué punto, estos ponen o modifican las formas andinas de entender el entorno, la realidad?

Desde la antropología las formas en que esa diferencia se expresa, los elementos que han llevado a producirla y los efectos que ella multiplica, se pueden entender como procesos derivados de categorías culturales capaces de hallar explicación en las formas organizativas de los sujetos, en sus condiciones ideológicas, así como en sus imaginarios religiosos y productivos, que han terminado por volverse tangibles en los elementos con los que avivan cada uno de estos rituales.

De este modo, el ritual se convierte en el espacio propicio para leer las particularidades comunitarias, no solo desde el uso que los hombres han encontrado en ellos, sino desde lo que ellos significan para la historia y la economía de cada localidad.

1.3 Justificación de la Investigación

Las miradas comparativas no han sido numerosas en la medida en que logran poner en diálogo manifestaciones que, en su sentido más amplio, reflejan la naturaleza con la que un pueblo enfrenta los cambios.

El Ecuador y el Perú, países que comparten dimensiones geográficas similares, han sido testigos de momentos históricos y políticos que rompieron lazos íntimos de intercambio y experiencias. Probablemente en el mutismo causado por esas rupturas ha germinado la responsabilidad de un distanciamiento, que nos mantienen desconocidos y ajenos, a pesar de sabernos cercanos.

Entre las líneas de desconocimiento comparativo que existe entre nuestros pueblos, resalta aquella que retrata la relación del rito con la comunidad, y la forma en la que los cambios de actualidad –globalización acelerada, de por medio– le imprimen a las formas andinas de racionalizar y sentir el mundo. Probablemente en este vacío de exploración se pueden hallar varios argumentos que permitan evidenciar las fortalezas de un pensamiento que basa por el igual el poder del hombre, los dioses y la naturaleza, frente a una realidad fuertemente mercantilizada, en el que el valor de la experiencia es disminuido tras la reiteración mecánica de los comportamientos. En el rito, ese territorio que une a lo profano con lo sagrado, la experiencia del hombre, aun cuando viene dada por el cumplimiento ordenado de pasos específicos, se actualiza de forma constante, es decir, incluye en su mecánica las preocupaciones contemporáneas y, tan valioso como esto, intenta responderlas, hacerle frente, desde el universo simbólico en que se basa su constitución social. La pertinencia de comparar dos ritos comunitarios del ande ecuatoriano y peruano, que esta investigación presenta, se halla en estas múltiples relaciones de sentido derivadas de las prácticas sagradas, acaso argumentos que aporten a abrir la reflexión hacia prácticas colectivas que logran

dialogar con la contemporaneidad, en lugar de extinguirse y rendir sus fuerzas a la mercantilización de la experiencia.

El presente estudio busca acercar las experiencias de dos comunidades del ande con la intención de que la realidad sea nutrida por las formas peculiares de cómo, en un lado y otro de la frontera política, el hombre andino dispone su racionalidad para darle sentido a la vida, en medio de un mundo cambiante.

El ritual refleja y permite mirar a dos pueblos vivos, exponiendo sus modos de enfrentar el universo, desde el material social con el que cuentan.

La necesidad de estudiar la antropología desde puntos de vista comparativos es precisa también para diversificar los discursos que sobre la ritualidad existen. No solo porque los paradigmas de identidad, territorio y pertenencia –hoy en crisis–, requieren ser resignificados bajo experiencias locales, sino porque es propio de la nutrición de una ciencia el carácter conversacional con realidades ajenas cuyas formas subjetivas terminan por brindar nuevos puntos de partida para la reflexión.

La investigación considera que, de este modo, un diálogo antropológico desde la praxis pone en evidencia cómo, más allá de las urbes y su constante expansión, el campo sigue emitiendo significados cargados del sentido valioso y determinante para quienes lo habitan.

1.4 Objetivos de la Investigación

1.4.1 General

1. Realizar una lectura comparada entre los rituales del Carnaval de Santa Cruz, en Guamote, Chimborazo, Ecuador, y El Marcaje de Ganado, en Moya, Huancavelica, Perú.

1.4.2 Específicos

1. Visualizar los niveles rituales, simbólicos e ideológicos vigentes en cada comunidad.
2. Determinar los espacios sociales que cada uno de estos ritos ocupa en la comunidad.
3. Trazar una línea de análisis que muestre la integración de realidades contemporáneas contextuales al rito, y su efecto en la efectividad que este logra para la comunidad.

2 MARCO TEÓRICO

2.1 Estado de la Cuestión

En su libro *Guamote, Campesinos y Comunas* (Instituto Otavaleño de Antropología, 1980), Diego Iturralde señala que, en 1937, se emitió la Ley de Creación de las Comunas en el Ecuador. Dicha norma dio paso a que Guamote, uno de los once cantones de la Provincia de Chimborazo, elevara a esa categoría lo que hasta entonces se conocía como Anejos: poblaciones aledañas a la cabecera cantonal, pobladas por indígenas. Fueron 47 las comunas formadas a partir de esa acción, entre las que se cuenta Santa Cruz. En ellas, Iturralde identifica la agricultura como actividad principal de supervivencia y destaca la íntima relación que el trabajo de la tierra, en post del autoconsumo, tiene con la fiesta y la ritualidad de esos lugares. Para ilustrar esto, el investigador muestra cómo, a pesar del régimen de hacienda que dominó este sector cerca de setenta años, los indígenas hacían respetar dos fechas vitales para su constitución social: la fiesta de Corpus Cristi y la fiesta del Carnaval.

Y es que una de las consideraciones primordiales de los comuneros fue siempre, según Federico Aguilo, la relación que ellos trazaban con la Pachamama. En su trabajo titulado *El Hombre del Chimborazo* (Abya Yala, 1985), este antropólogo tipifica al nativo de estas tierras como Puruha, y describe su concepción del universo emparentando su racionalidad con valores supremos representados en los astros: el sol, la luna y las estrellas. La producción de la tierra, a partir de la relación con los astros, se torna sagrada y digna de festejo por quienes se sirven de ella.

Es tal la naturaleza de la fiesta del Carnaval que dura todo el año. Como describe Jorge Yumisaca en su libro *El Carnaval de Guamote* (Editorial Pedagógica Freire, 1998), la magnitud de los preparativos para vivir esta celebración requiere la activación de una red de relaciones sociales que permiten al prioste principal contar con el respaldo de su parentela, biológica y simbólica, a fin de poder cumplir de la mejor forma posible con el cargo.

Si bien publicaciones como *El Estudio Histórico y Antropológico del Carnaval de Guamote* (Instituto Nacional de Patrimonio y Cultura, 2012), y *El Cortejo del Rey* (en *Cuerpo Festivo*, Ministerio de Cultura del Ecuador, 2012), han demostrado una creciente atención por el estudio de esta festividad, han centrado también su punto de observación en la Parroquia Matriz del cantón Guamote, sin decir absolutamente nada del carnaval que ocurre en las comunidades campesinas, de las que forma parte Santa Cruz.

Apenas un antecedente existiría del estudio del carnaval en esta comunidad: el libro titulado *El carnaval de los Andes: al encuentro con San Carlitos*, cuya autora, la antropóloga francesa Héléne Grinberg, lo publicara en 2002, difundiendo de ese modo un análisis semiótico que realiza alrededor de la figura del santo patrono de la festividad, a propósito de una visita suya en el año 1989.

A este estudio añadiremos el trabajo sostenido de Luis Fernando Botero, *Chimborazo de los Indios* (Abya Yala, 1990), en el que se realiza un recuento etnográfico de las prácticas rituales de los pueblos de esta región del país, así como una proyección del valor histórico social que estos tienen para los chimboracenses.

Con la implantación de la dolarización como medida económica para mitigar la crisis bancaria desatada en el año 1999, el punto de vista de los estudios antropológicos en Ecuador parece haber tomado un giro hacia las ciudades, satélites de recepción para la migración nutrida del campo a la ciudad y, a la vez, escenarios de la fragmentación de la sociedad, al ser el punto de partida de una amplia cantidad de compatriotas hacia Europa durante los últimos 15 años. Probablemente por ello la problemática más reciente asumida por la antropología tiene que ver con fenómenos de género y de representación política de las minorías, teniendo además cierta presencia constante los estudios urbanos y de la Amazonía. Pero de los estudios de campo que revisaban los problemas agrarios y rituales en las zonas indígenas del país, las noticias son escasas.

Un punto a tomar en cuenta dentro de este panorama es que, desde la apertura del Ministerio de Cultura del Ecuador, los estudios que se han realizado en las zonas alto andinas han

apuntado a la patrimonialización de las prácticas culturales, tendiendo, en algunos casos, a sesgar la realidad frente al mercado del turismo y al proyecto político actual.

En su artículo titulado *De Santiago Matamoros a Santiago Mata-indios*, Emilio Choy (1985), advierte el recorrido histórico que la figura de Santiago tiene, desde la Península Ibérica, en la que aparece como un ícono en la guerra de españoles contra moros, hasta llegar a las alturas de América Andina, en donde su utilidad es la misma pero ante un enemigo diferente: el indio.

Trabajos elaborados por Sabino Arroyo Aguilar, *De Santiago Mataindios a Tayta Shanti* (1985) y “*Algunos aspectos del culto a Tayta Wamani*” (1987); por Juan José García Miranda, *Las Fiestas Agroandinas y Santiago Apostol*; por Hiroyasu Tamoeda, *Los Ritos Contemporáneos de los Camélidos y la Ceremonia de la Citua*; forman un corpus contextual en el que se observa cómo la figura de Santiago, de origen y uso católico, torna un cambio en funciones y resultados al ser difundida en el Perú. No solo se la emparenta con el rayo, sino que además se la inserta en el imaginario productivo de los pastores de altura, quienes desarrollan una serie de prácticas rituales a su alrededor. Es importante señalar que en estas prácticas, de acuerdo a los autores, Santiago es sometido a una serie de modificaciones que terminarán por supervivir en su nombre, en su figura o en la oralidad de la gente. Su presencia física, como Santo católico, no condiciona su uso en estos sectores. A cambio, frente a la acción de Santiago se han erigido formas del pensamiento andino capaces de integrar en su cosmovisión la presencia del santo.

En su *Apus de los Cuatro Suyos* (2014), Rodolfo Sánchez Garrafa analiza la forma de integración de las creencias religiosas católicas con las formas del pensamiento andino. Aquí, la supremacía de los Apus frente a las imágenes católicas significa una forma latente de racionalización del universo, orientando las creencias a una relación fuerte entre la naturaleza y hombre.

Para el caso de Moya, en Huancavelica, Fernando Fuenzalida autor del artículo *Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya*, señala claramente cómo, el Wamani, la

divinidad montaña, tiene supremacía en el imaginario de los comuneros frente a la referencia de Santiago. Él describe la única referencia a Santiago, alrededor de las mesas de pago que se hacen la noche del 24 de julio. Ahí, la figura de Santiago está presente entre una diversidad de símbolos que serán parte del ritual que se va a desarrollar.

La descripción etnográfica de Fuanzalida muestra a la fiesta del Marcaje de Ganado en condiciones favorables para su desarrollo. Según escribe, casi todo el pueblo de Moya se ve abocado a esta celebración. Hoy, sin embargo, esas condiciones han cambiado. La presencia del conflicto armado que visibilizó el fuerte distanciamiento entre el Estado y estos sectores rurales de la sierra del Perú, sirvió además para disminuir las prácticas rituales en estos sectores, reduciendo este tipo de fiestas a su mínima expresión.

Es importante resaltar además que en el contexto de la investigación, varios materiales bibliográficos han sido centrales para la reflexión alrededor de la racionalidad andina, así como de las formas específicas de su acción y multiplicación entre los habitantes de nuestros países. El trabajo de Jurgen Golte, *La racionalidad de la organización andina* (1980), ha permitido aclarar conceptos elementales para esta investigación. A él se unen las propuestas de Manuel Marzal, alrededor de la religión andina y las formas específicas de su resistencia en el Perú, Luis Millones, y la descripción de las religiones que pueblan el país así como las formas de legitimación cotidiana que hallan en el acto humano, pasando además por los aportes de Tom Zuidema, en el estudio de mitos del Perú, y Hiroyasu Tamoeda, y su singular visión de los ritos ganaderos y de la fertilidad. En un contexto más amplio están los aportes del trabajo de Carlos Iván Degregori, quien ha aportado al entendimiento de la relación entre lo indentitario y lo diverso en un país como el Perú, una reflexión que sostiene de forma vital esta investigación.

2.2 Marco Teórico

2.2.1 Ritual

2.2.1.1 Lo Religioso

La naturaleza traza relación con lo sagrado desde el principio de los tiempos. Uno de los puentes que utiliza para juntar las dos orillas, es el hombre. Hay en el ser un sentimiento sustancial que lo orienta a lo religioso. Durkheim apunta que, dentro de ese sentimiento, aparecen dos características intrínsecas: la necesidad de comprensión y la sociabilidad (Guiddens, 1993).

Se necesita comprender la sociedad en la que el hombre está inserto y las relaciones que la sostienen unida. Un “sistema de nociones” (Díaz Cruz, 1998: 82) que represente esos niveles era visto por Durkheim como la función principal de lo religioso. Esta es una idea de representación real: “traduce todo lo que hay de esencial en las relaciones que se tratan de expresar” (Díaz Cruz. 1998: 82). Y conduce a pensar que fuera del individuo existe algo mayor todavía y con lo que esta verdad puede ponernos en contacto, puede representarlo. Ese lugar, según Durkheim, está ocupado por la sociedad (Guiddens, 1993).

No existen entonces religiones falsas: todas responden a las condiciones particulares del hombre en sociedad (Díaz Cruz. 1998). Esas condiciones han sido generadoras de “sentimientos preexistentes” (Guidens. 1993: 217) capaces de alumbrar ideas religiosas en las que la moral rectora de ese todo mayor que es la sociedad, se diluye hasta absorberse de forma natural. Esa “autoridad moral” (Díaz Cruz. 1998: 93) es la que rige al fenómeno religioso, y despliega sobre quien lo vive una serie de sentimientos dependientes, capaces de generar la “efervescencia colectiva” (Díaz Cruz. 1998: 93), en un lugar y un tiempo singulares en los que la sociabilidad se reafirma.

Una característica de este fenómeno religioso, de acuerdo a Segalen (2005), es la división: las cosas sagradas y las cosas profanas. Las primeras están llamadas a proteger y aislar, lo

sagrado, lo prohibido, de las cosas segundas, que están llamadas a contaminar a las primeras, y por eso deben ser mantenidas a distancia. El ánimo social que surge en esta división estimula el fenómeno religioso.

Para Victor Massuh (1965) lo sagrado será el efecto de estas relaciones en comunidad. Los dioses primitivos, recordaba Durkheim (Guiddens, 1993) no atendían a la petición individual sino al beneficio colectivo: la lluvia no caía solo en una parcela, el trueno no amenazaba únicamente a una casa. El interés colectivo es un eje formador de la visión divina de las fuerzas cósmicas. El tejido social, fortalecido en estos sentimientos, genera su propia idea de lo religioso.

Pero si la colectividad es la que forja sus ideas de religión, ¿también es la que orienta el uso de esas ideas? La preservación de la vida, dice Masuuh (1965), podría ser uno de los horizontes ideales de los que el sentimiento religioso apunta. “La sociedad no permite a sus miembros actuar impunemente de modo contrario a los intereses sociales”, señala Durkheim (Guiddens, 1993: 218), para prevenir que cualquiera sea la dirección que tome el sentimiento religioso, no escapará de los dictámenes colectivos de la comunidad.

Bajo esta perspectiva Durkheim definirá la religión como: “un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, a las cosas que se ponen aparte y están prohibidas, creencias y prácticas que unen en una comunidad moral única, llamada una “iglesia”, a todos los que adhieren a ellos” (Guiddens, 1993:222).

Cuando Leví- Strauss propone la descripción de estructura la emparenta enseguida con la idea de un “sistema regulado por cohesión interna” (1987:35). En la definición durkheimiana de religión, las creencias y las prácticas son los elementos de cohesión que permiten al fenómeno religioso los alcances colectivos que una comunidad espera.

Una creencia religiosa está inspirada en la convicción colectiva. El seno social sostiene fidelidad a una idea materializada a partir de una fuerza efectiva particular, a la que se le otorga un carácter religioso. “Los individuos se sienten unidos entre sí por el mismo hecho

que tienen una fe en común” (Guiddens, 1993: 221), apunta Durkheim. Ahora, el hecho de que una fuerza sea vista como efectiva, empatará con la naturalización de los rectorados morales bajo los que la estructura social se cohesionan. La fe es vista como un resultado de causas prácticas, y su existencia depende de forma directa a la existencia de esas causas, de las necesidades sociales a las que la cohesión interna se ve expuesta (Guiddens, 1993).

La creencia entonces representará la naturaleza de la cosa sagrada (Segalen, 2005), y las relaciones que existan entre cosas sagradas o entre estas y los hombres.

El puente entre creencia y acción está mediado por la materialización de estas fuerzas efectivas. Cuando Durkheim analiza el totemismo propone que, a pesar de que estas fuerzas se materialicen, no deben ser asumidas como propias de estos objetos. “Nadie la posee enteramente y todos la comparten” (Guiddens, 1993: 223), lo que la hace independiente de encarnamiento, historia y futuro. Si observamos con atención esta característica podría ser una puerta que permita mirar el desplazamiento de estas fuerzas eficaces a propósito de las necesidades colectivas. Sus funciones tienden a cambiar con el tiempo, incluso hasta el punto de la desaparición, acaso porque las necesidades comunitarias también se modifican, los imaginarios de representación son trazados por otras influencias. La forma material sigue representando, aun cuando la necesidad haya cambiado, una sustancia inmaterial, una “energía difusa a través de una variedad de cosas diferentes, y ella sola es el objeto real del culto” (Guiddens, 1993: 223).

En el pensamiento religioso la fuerza eficaz anticipa la representación física que la condensará, y alrededor de la que se desplegarán acciones que busquen activar la eficacia de su energía, de su dirección. Quizá por eso, para Durkheim, la idea de lo religioso no se detenía únicamente en la esfera de relación entre el hombre y lo divino. Antes, servirá como un aliciente, como un punto de partida para enfrentar el mundo con una firmeza nueva, fortalecida en la comunidad.

Para el hombre, la operación de estas fuerzas tendrá un efector real, físico. Su deseo de influenciar en ellas, adelanta la necesidad de contar con ese efecto. El sentido de esta

influencia halla resonancia en los miembros de una sociedad: hay, al final de su experiencia, la idea de que, cumplida una acción los resultados serán beneficiosos, placenteros.

Un poder especial es el que se ejerce desde esta concepción. Marcel Mauss (1970) proponía que sobre ese poder descansa la virtud de los dioses. “El hombre que ha obedecido a su dios, que por esta razón cree que su dios está con él, se aproxima al mundo con confianza y con sentimiento de energía renovado” (1970:227).

Ese ejercicio de obediencia, que parte de la creencia, para llegar a la creencia de forma renovada, pasa por la acción. Si la creencia es representación, la acción es un modo determinado de comportamiento, dotado con la capacidad de separar pensamiento y movimiento (Díaz Cruz, 1998). El rito aparece aquí como ese ejercicio práctico “que nace solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos.” (Segalen, 2005: 18)

Durkheim asume esta perspectiva como una relación indisoluble entre representación de la creencia, y su ejercicio práctico en el ritual. “No solamente porque se manifiesta en ellos (la creencia en los ritos), sino porque sufren, como contraparte, su influencia. Sin duda, el culto depende de las creencias pero reacciona sobre ellas” (Díaz Cruz, 1998: 92)

Esta relación permite entrever dos vías: por un lado, la que emitida desde la sociedad ha elevado la creencia a una categoría moral capaz de naturalizarse en el comportamiento, y por otro, la proveniente del ejercicio práctico de esa creencia, cuya influencia permite el ingreso de nuevos registros hacia el caldo de cultivo social en el que la creencia se reafirma. El nexo entre el hombre y lo divino, aunque responde a un “contenido religioso auténtico” (Massuh, 1965: 24), es un elemento en constante nutrición, un crecimiento dinámico en el que se plasma la condición social contextual.

Si este nexo es necesario para comunicar al hombre con lo sagrado, el ejercicio práctico que implica su mantenimiento no deja de ser una obligación moral. La costumbre juega un papel fundamental en este sentido: no solo porque su aprendizaje parte de la imitación de los

antepasados, sino porque en esa imitación se trasladan nociones de la efectividad de esos actos. Quien lo ejecuta lo hace bajo el rectorado de la noción obligatoria, del deber, con la absoluta resolución de quien acepta ese imperativo con un beneficio posterior. Ese es el efecto de la obligación moral: pasar desapercibida como obligación, pero permitirse estar inscrita de forma expresa en lo que esas acciones representan.

Massuh advertía en esa mecánica la existencia de una consciencia religiosa, capaz de vincular al hombre su retorno real a las realidades trascendentes, divinas, eternas, engendradas por su sociedad (1965). Hay bajo esta idea una necesidad de “actualización” (1965:24) de esa consciencia religiosa a través del rito. La santidad de una deidad, el valor sublime de un objeto, estarán resignificados en estas actualizaciones rituales, lo que determina también la puesta en escena del sentimiento social como catalizador de estas nociones.

2.2.1.2 Rito: exploración para una definición

El hombre legitima su creencia a través de la práctica. Es un “animal ritual” (Segalen, 2005:27) como mencionara Mary Douglas, y en tanto sea llamado por su naturaleza, toda su interacción con los semejantes será generadora de hechos rituales.

La condición social del individuo le imprime al ritual características de espacio y tiempo para solidificar y reproducir a la comunidad. Hace falta entender aquí a este organismo como un conjunto de relaciones sociales que dan vida al grupo. El ritual apunta a ser una “manifestación vívida (...) acto mismo de la consciencia del pueblo, por consecuencia, su propia historia” (Urbano, 1976:7), posicionándose de este modo como un hecho global capaz de contener en su práctica las preocupaciones, visiones, proyección es más íntimas de los integrantes de una comunidad.

Un medio para la reafirmación del grupo social, apuntaría Durkheim. Al ser esa una de sus funciones, el ritual está llamado a “mantener la fisonomía moral de la colectividad” (Díaz Cruz, 1998: 93), alejando la posibilidad de una desintegración que tenga como base la falta

de características comunes en la forma de concebir el mundo. En el ritual se manifiestan los valores colectivos más trascendentes, capaces de conmover a los hombres hasta tocar en ellos el inconsciente.

La religión y su lógica hallan en el ritual un vínculo comunicativo que permite manifestar sus dictámenes en un espacio no sagrado, cotidiano, humano. Los polos sagrado y profano encuentran punto de intersección en el ritual.

El efecto físico que se desprende del mismo, desde este punto de vista, cobrará un valor particular, pues es esencial que, reunidos los individuos, su expresión sentimental sea común, compartida, más allá de las razones que a cada uno puedan movilizarlo para el ejercicio ritual. No se trata sin embargo de una indiferencia con el contexto inmediato: siendo el hombre depositario de su creencia en un ser que lo sobrepasa, pone a disposición de este toda la fuerza de la que es portador. “Los seres sagrados solo existen cuando se hallan representados como tales en la mente” (Guiddens, 1993: 231), y el papel mental que despliega el hombre empata con el desprendimiento de su fuerza personal para alimentar a una comunidad.

Solo de este modo el colectivo logrará edificar a sus ídolos propios, verterá en ellos sus creencias, y al hacerlo hallará el camino de diferenciación con otros grupos sociales, hallará un propio sendero.

Pero ese camino estará normado. La obligación aparece como un requisito desde lo nominal. Émilie Benveniste halló en el propio término el inicio de su justificación: “rito procede de ritus que significa orden establecido” (Segalen 2005: 16), un orden entre los dioses y los hombres, y entre los hombres en comunidad.

Al ser el rito un puente entre lo sagrado y lo profano, su cuerpo de significados apunta al establecimiento de reglas que permitan al hombre alcanzar formas de comportamiento adecuadas para tocar lo divino. Geertz entrevía esta condición como modeladora de lo que un hombre podía conocer: “el comportamiento ritual establece los límites de mi mundo” (Díaz Cruz, 1998: 100). Un mundo que se hereda hecho a la medida de las acciones. Detrás

de ellas yace la voz de un arquetipo mítico del que todos estos actos han surgido como ecos que, a través del tiempo, traen los mandatos de un Dios, de un ser superior. Y se vuelven a cumplir en la actualidad, como una necesidad que debe ser subsanada para actualizar esa voz sagrada, para incluirla, una vez más, en el horizonte compartido por la comunidad.

¿Y si el aparecimiento del rito está fuera del dominio del individuo, será razón para que el sentimiento individual desaparezca en su ejercicio? No. “En algún instante (el rito) puede transformarse en emoción” (Massuh, 1965: 9), y de este modo dar de beber al fervor del individuo, moldear su subjetividad bajo los acordes de los dictámenes históricos de su comunidad. Pone en contacto hasta disolver a uno en el otro, al tiempo individual y al tiempo colectivo. La historia en este contexto “es la manera cómo una sociedad o un grupo enfoca su propia manera de ser” (Urbano, 1976:7), y a partir de esa mirada emergen las fuerzas y límites de los que también es beneficiario y víctima un pueblo.

Se trata de un ejercicio generador de sentidos: “ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales” (Segalen, 2005: 31)

Y se repite el rito no solo porque el instinto del hombre así lo quiera. Es, en sí mismo, “un modo de inteligencia generadora de hábitos” (Mauss, 1970:139), el rito, orientado a resguardar los dictados morales de la comunidad en la que se ejecuta. Y lo hace con éxito, “es una acción tradicional eficaz” (Mauss, 1970:139).

Esa eficacia no disminuye por la repetición. El rito, si continúa apuntando a sus arquetipos formadores, no se desgasta. Simón Weil, veía en esta acción cíclica el origen de un “poder purificador” (Massuh, 1965:66), una fuerza que apunte a tocar las instancias puras de las que deviene el hombre. Esa pureza, sin embargo, no es ajena. La comunidad, en sentido amplio, es portadora de experiencias propias, naturales, deformadas en el día a día por una lógica externa, cada vez más imperante. El rito apunta entonces a escuchar todas esas referencias hasta poder diferenciarlas, dejando como sustancia propia del colectivo, los sentidos originarios de unidad, participación y solidaridad, con los que se ha erigido.

Tal es la potencia del rito que su sistema integra, de forma simbólica, todas las referencias sociales y naturales que tienen mediación con la comunidad. “El rito religioso es una acción simbólica” (Massuh, 1965: 15), y como tal, despliega sus elementos sobre un espacio singular, en el que se representarán los comportamientos ordenados por la regla ritual.

A partir de esta acción, el rito no solo establece su función de mediador entre lo profano y lo sagrado, sino también de comunicador entre lo individual y lo comunitario. Varios actores asumen su papel simbólico en el rito, todos ellos portadores de necesidades y exigencias, que aparecen como hilos sueltos con los que se tejerá el gran sentido de comunidad. A través de esta acción, apunta Massuh (1965) se amplía la tradición, pues se hallan receptores a lo largo del tiempo, y en esa tradición ampliada continúa resonando la búsqueda del fin sagrado.

En esta búsqueda, las “configuraciones simbólicas se elaboran y exponen públicamente” (Segalen, 2005: 27), relacionando en su contenido las experiencias individuales y diferentes, con la experiencia mayor, comunitaria.

Bajo esta perspectiva, Segalen define al rito como “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso de una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo.” (2005:30).

2.2.1.3 Objetivo del Rito

El territorio en el que se ejecuta el ritual es fronterizo. Lo sagrado y lo profano hallan punto de intersección en él. Uno de los mandatos principales del rito busca aclarar las formas de comportamiento que los hombres tendrán en esta frontera.

Su objetivo, sin embargo, dista de empatar o igualar esos dos mundos. De acuerdo a Durkheim, el fin del ritual es “asegurar que este estado de separación se mantenga (...)”

prevenir las mezclas ilegítimas e impedir que uno de estos dominios se inmiscuya en el otro” (Guiddens, 1993:230). Las abstenciones, por ejemplo, cumplen un papel fundamental tras este objetivo. Las cosas sagradas, han de separarse de las cotidianas, profanas, pero esa separación no es indiferente al individuo: existen efectos positivos que modifican su condición. Fuerzas de hombres y de dioses entablan relación de esta forma. En una pugna controlada capaz de orientar sus resultados al beneficio de ambos.

Se demarca, una vez más, la característica doble del rito: “dotar de nuevas cualidades, con el aval de todo el grupo, y separar” (Segalen, 2005: 55).

Díaz Cruz (1998) apunta que, por la acción ritual se podría arribar finalmente a elementos de identidad, continuidad y cohesión de grupo. Categorías estas, nutridas por la relación del individuo frente a lo sagrado. Saberse parte de una comunidad superada por una fuerza mayor, tiene como efecto reafirmar los valores sociales del colectivo y proyectar su duración en el tiempo. Los actos rituales entonces son materializaciones de esos efectos, buscan “recrear periódicamente un ser moral del cuál dependemos, así como él depende de nosotros, pues bien este ser existe; es la sociedad” (Durkheim, 1998: 101).

A pesar de que la sociedad aparezca como el horizonte último, nada hay en el rito que garantice el alcance de este objetivo, a través de un autogeneración, autoadministración. Su institucionalización estará mediada por órganos sociales que, dentro del ejercicio ritual ocupan el rol de autoridades: el estado, la iglesia, o algún representante del colectivo capaz de conocer el territorio fronterizo del ritual y controlar las fuerzas que él se intersecan.

2.2.1.4 Característica del Ritual

En la descripción que Díaz Cruz realiza en su libro Archipiélagos Rituales (1998), resalta el análisis que desprende alrededor de la propuesta de Robertson-Smith. Para este pensador, el hombre dentro del ritual, más que estar sometido a una característica racional, se halla inmerso en un sistema simbólico, que tiene como condición la participación colectiva, y cuyo significado es intrínseco. Smith entiende que este significado ha sido “dado o fijado por la

tradición” (1998: 76); no está hecho para ser aprehendido por quienes lo comparten, pero sí se puede acercarse a él a partir de la reiteración mecánica.

El sistema de símbolos que propone Smith es una de las características referenciales del ritual. Turner (1988), en su estudio sobre la ritualidad ndembu, señaló que, más que una red de relaciones racionales o cognitivas, los símbolos dentro del ritual evocan, suscitan, encausan y domestican las emociones. Dentro del territorio del ritual, en el que lo sagrado y lo profano se ponen en contacto, es válido pensar que se vierten también sentimientos de naturalezas distintas: su representación simbólica es la que entra dentro de un orden dado, establecido históricamente y de forma referencial por la comunidad.

La naturaleza de lo sagrado encuentra bajo esta perspectiva simbólica su asidero. Aquellas cosas que son cotidianas para el hombre, dentro del ritual se transfiguran: asumen una naturaleza sublime, y los roles a los que están sujetas son, en sí mismo, actos sagrados. El ritual se caracteriza por ser generador de esa transfiguración, que sin ocurrir de forma física, pues los elementos no se alteran en lo más mínimo (una piedra sigue siendo una piedra, una mesa o unas flores, no cambian su esencia), sucede de forma simbólica, convirtiendo a los objetos en depositarios de un poder mayor.

Este poder, dirá Turner (1988), no es ajeno a la experiencia empírica de quienes lo viven. Sí, el símbolo se llenará, en parte con esas experiencias, pero también con “impulsos asociados a la fisiología humana, en especial impulsos asociados a la reproducción” (1988: 62). No causarán conflicto, sin embargo, pues, como hemos visto, ocuparán el sentido simbólico dado por el orden ritual bajo el que se despliegan.

Pero si los objetos están sometidos a este sistema, que marca su estar en el ritual, los hombres también asumen una forma especial de comportamiento ritual. Gluckman (Díaz Cruz, 1998), caracterizó este comportamiento por apelar a nociones místicas. Según su punto de vista, las nociones místicas son “patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles (...) que no se derivan de la observación o que no pueden ser lógicamente inferidas de ella, cualidades que los fenómenos no poseen” (1998:200). Lo que Gluckman

propone con esto es la ruptura de cualquier relación entre la práctica ritual y los efectos posteriores a ella. Si fuera así, su entendimiento solo podría ser real si se compartiera las mismas nociones místicas que poseen quienes las ejecutan, y su poder estaría implícito en ese conocimiento.

El ritual ocuparía un espacio privilegiado –quizá el más vital– para verter contenidos morales desde la sociedad hacia el individuo, buscando con ello orientarlo en los principios básicos de la convivencia.

Díaz Cruz (1998), destaca tres tipos de relaciones colectivas en el ritual: externa, la que está más allá del individuo, como algo impersonal; intersubjetiva, que permite el intercambio de un acervo cultural simbólicamente estructurado en la sociedad; y normativa, que implica la aceptación de una norma, sin que sea necesariamente obligada o deseada. De esta forma los hombres obran alrededor del ritual.

La relación que se traza entre lo sobrenatural y lo humano, de acuerdo con Leach “se basa en experiencias directas de las relaciones de la vida real entre seres humanos reales. Y viceversa, todo acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alternar la conducta de otro constituye una invocación de fuerza metafísica” (Díaz Cruz, 1998: 249).

Una autoridad moral es la que se ejecuta desde esta característica ritual: la sumisión y obediencia se considera como una “reacción ideológica” (Díaz Cruz, 1998: 249), y los efectos posteriores de esa reacción son los mismos que vive un individuo sometido a la autoridad. El poder que se desprende del ritual, en este sentido, nada guarda de diferencia con el que determina la Ley o la autoridad estatal.

Esta autoridad, dentro del ritual, tiene jerarquías. Las posiciones que ocupa y las relaciones que genera son determinadas por la cantidad de rasgos sociales que evidencia el ritual, el tipo de conductas que prescriban o el tipo de conductas que sean permitidas. “La ritualización vuelca la atención hacia el espacio social en el que se despliega; es siempre situacional y se ejercita en consecuencia desde un horizonte, horizonte que acaso pueda ser el dominante e

impuesto por un grupo al resto de la sociedad, pero desde luego no el único” (Díaz Cruz, 1998: 201). Bourdieu (2005) apuntaba a este valor jerárquico como la institucionalización de los órdenes morales sobre el individuo, lo que iba a ser responsable de su representación social.

Como toda autoridad, también la del ritual puede ser menoscabado. Confusiones, violaciones y conflictos (Díaz Cruz, 1998), constituyen puntos de fuga al orden establecido. De expresarse, la unidad que busca generar como efecto el orden moral expreso en el ritual tiende a romperse, y genera una serie de transfiguraciones que el ritual deberá asimilar. No en vano una característica del ritual apunta al establecimiento de relaciones entre elementos heterogéneos.

Mauss (1970) trazó un ideario que Gluckman evita a toda costa. Parece prevalecer, como eje de esta propuesta, una pregunta amplia: ¿qué pasa si el poder del ritual no está solamente en su ejecución, es decir, no es interno, sino que se ubica fuera del mismo? Mauss apuntó a la existencia de “ciertas potencias” (1970:141) que habitan fuera del ritual, y sobre las que este debe “actuar” (1970:141) para, a partir de esa acción, hallar un efecto en las cosas. “No es que el rito no conserve su fuerza especial, sino que además hay otras fuerzas “sui géneris” que concurren en el resultado y que el rito pone en movimiento. En ocasiones, son ellas mismas las que tienen el principal poder creador y el rito se reduce a un poder de provocación” (1970:141). La eficacia de esa acción sobre dioses personales, organismos vegetales, fuerzas fluviales, etc., es la que garantiza la presencia del rito en una sociedad.

Al ser la sociedad el horizonte de acción del rito, los vínculos humanos que la conectan también están integrados en la característica ritual. Turner (1988) apuntaba que, el ritual en sí mismo, al ser vivido por una colectividad, puede ser visto como una “comunidad del sufrimiento” (1988:25), como un todo social en el que las barreras cotidianas, paganas, se derriban, y permiten el apareamiento de otra forma de convivencia. La *communitas* como llamó Turner (1988) a esta comunidad de hombres, en apariencia podría verse como un territorio de relaciones homogéneas y de fronteras derribadas. Pero como hemos visto, dentro del ritual no hay espacio para símbolos neutros. Cada uno de los sitios es ocupado por elementos que guardan la mayor aspiración de quienes han vertido en ellos su experiencia y

sentimientos, dotados todos estos de una forma particular de ver el mundo. Lo normativo, lo ideológico entonces, son parte vital de esta nueva comunidad que aparece al momento del ejercicio ritual. “La comunidad ritual acompaña y ayuda, insufla en el creyente su propia fuerza aun cuando la de aquel flaquea. Se trata de una experiencia fuertemente socializada. Con razón Evelyn Underhill definió el rito como una acción social (que) fortalece nuestro fervor inestable” (Turner, 1988:10).

La generación de una comunidad ritual, otra característica del rito, permite que se interprete de un modo diferente, por ejemplo, la reiteración que Smith vio como mecánica, como tradicional. Se trata de una acción de actualización de lo sagrado: se busca refundar ese acto primario del que se ha desprendido la ley, el orden, las formas de convivencia, no solamente reiterar el hábito o la ejecución automática, sino abrir un diálogo con lo real-inmediato, atendiendo a las propiedades rituales para enlazar distintos estratos, distintos elementos, distintos mundos.

Esta sería la causa para que, por ejemplo, en los rituales cíclicos, los estatus sociales cotidianos vean emerger un orden contrario, que permite el acenso de quienes, durante todo el año, permanecen en la sombra del poder: no suben para ser iguales, solamente, suben porque los actos de representación simbólica permiten establecer un diálogo heterogéneo, no solo entre hombres diferentes, sino entre seres diferentes, la carne y la divinidad incluidos. Esos estados de transición reflejan el ser social en pleno.

Henrique Urbano (1976) señalaba que, para el caso andino, cada uno de los gestos ejecutados en el ritual, permiten “subrayar aún más el gesto de cada día” (1976:7). La característica dramática y teatral de estas acciones permite, desde este punto de vista, evidenciar los elementos cotidianos que sirven para la actualización de lo sagrado, y el contexto de su usos cotidiano comparado con el contexto de su uso ritual permiten entender, de forma amplia, el por qué de la pervivencia o extinción de los elementos contextuales que lo rodean.

Estos elementos encadenan una forma de diferenciar las acciones rituales establecidas en la sociedad. Victor Massuh (1965) las diferenció en tres grandes grupos: aquellas en las que

prima lo social, aquellas en las que prima la fuerza mágica sobre lo social, y aquellas en las que prima la experiencia de lo sagrado.

Estos grupos estarían diferenciados además por los actores que participan en cada uno, así como por la legitimidad que cada uno posee para poner en contacto las esferas limítrofes de lo ritual. Una atención complementaria sería proponer, en la línea de actualización de lo sagrado, la idea de que la repetición mecánica de las acciones rituales, en estos grupos, buscan “la novedad de lo eterno” (Massuh, 1965: 61). Posee el hombre una conciencia clara de su carácter profano y, al hacerlo, busca de forma permanente la posibilidad de lo sagrado. El rito es visto como el espacio característico para esa búsqueda, pero además como el medio que permite concretarla: “una máscara de la conciencia profana mucho más que un acto religioso” (1965:62)

Segalen da un paso más en este sentido y propone que la reiteración ritual tiene un objetivo claro: “suavizar el drama social que está teniendo lugar” (2005: 41). Y es que lejos de la idea de que la reiteración significa un estado inactivo del rito, una forma de evidenciar su no avance, el rito en sí mismo se caracteriza, como hemos visto, por ser un espacio de transiciones: “de una fase o de una etapa a otra, todas ellas constituidas sobre un mismo plano, de acuerdo con un esquema más o menos simple o rectilíneo” (2005:42).

Hay una diferenciación clara que permite ver ese avance. Un rito se caracteriza por poseer tres fases definidas: separación, margen y agregación (Segalen, 2005), incluyendo en medio de cada una de ellas estados intermedios o liminales. La primera etapa significará un distanciamiento real del individuo del curso normal de las cosas. La segunda es su transición entre ese curso normal y un nuevo estado. La tercera el retorno al curso normal con un agregado.

Estos estados tienen un tránsito metafórico, materializado en símbolos que representan ese avance. Los roles y comportamientos rituales que cada uno de esos espacios implica, también, diferencian sus características entre sí, ocupando mayor o menor responsabilidad

tras el objetivo sagrado y, evidenciando de este modo una forma diferente de jerarquía, un modo distinto de acercamiento a lo divino.

Segalen, explicando a Van Gennep, atina a proponer la noción del holandés sobre “rotación de lo sagrado” (2005:47), y la muestra como una forma de entender la transición a partir de los estados liminales que se forman en ella. Lo liminal (sin estatus) es un espacio característico del ritual en el que el individuo no está en un mundo ni en el otro. Su vida corre verdadero peligro pues, si ha salido de los márgenes de las realidades conocidas, incluyendo a la mística, bien puede perderse y no regresar. El rito aquí implica seguridad. Quién lo ejecuta sabe claramente que el individuo liminal tendrá que cumplir una serie de pasos para poder regresar a la realidad agregado el valor simbólico de la transición. Como se vio antes, al ser el ritual un sistema simbólico con sentido compartido, el orden integrador de sus acciones permite que los espacios liminales no se salgan de control.

¿Qué pasaría si ese control fallara? Quizá lo más evidente es la extensión del estado liminal y la generación de otras categorías, contrarias totalmente a las esferas reales y dueñas de un poder social capaz de cuestionar las órdenes morales de las primeras. Un rito se extingue porque de eso ha dependido el nacimiento de otro.

Pensando en esas variantes, Gluckman (Díaz Cruz, 1998), caracteriza cuatro tipos de acciones rituales: mágicas, en las que sustancias activas son dueñas de poderes místicos; religiosas, aquellas que apuntan a un culto a sus ancestros; rituales sustantivos o constitutivos, que alteran relaciones sociales a partir de lo místico; y factivos, que aumentan la fuerza de productividad de la comunidad, otorgándole bienestar.

Esta “rotación de lo sagrado” al representar una forma real de transición incluye una rotación del espacio y del tiempo como característica ritual.

El espacio donde se ejecuta el ritual se convierte, mientras este dure, en el “centro del mundo” (Eliade, 1968:28). En él se volverá a ejecutar la acción primaria de buscar lo sagrado. Una acción repetida durante siglos pero auténtica y originaria en cada actualización ejercida por el hombre. El tiempo también es actualizado. No es ahora en el que se realiza el ritual, es el

pasado, el tiempo originario, primitivo, que llevó a que los hombres empataran el mundo físico con su fe.

Y si esto es posible con el espacio y el tiempo, Eliade (1968) añade que es posible también con las acciones. Todo sacrificio animal será el sacrificio original, y toda acción humana será el eco de un brazo levantado, de una pierna genuflecta, de una boca abierta, que regresa con los años para reclamar su lugar, una y otra vez hasta la eternidad.

2.2.1.5 Práctica Ritual

En el análisis del ritual, Smith adelanta una idea: en el caso de la religión, dice, la práctica tradicional –el ritual– es anterior a la doctrina (Díaz Cruz, 1998). La práctica es vista como el epicentro del sistema de ideas que circulan alrededor de la creencia. El papel de la tradición, al ser la encargada de fijar con rigor las acciones rituales, es primordial frente a la serie de significados múltiples que los miembros de una comunidad puedan atribuir a esos actos. Whitehead coincidía con esto. Para él, el ritual constituye el momento fundante de toda religión pues “traduce la tendencia de los seres vivos a repetir sus acciones” (Massuh, 1965:7).

Se advierte aquí dos características intrínsecas a la práctica ritual, “la polisemia de los símbolos rituales y la variedad de narrativas que cada autor de hecho expresa sobre este” (Díaz Cruz, 1998: 71), pero también se deja por fuera la posibilidad de que en el sistema de creencias se pueda hallar el sentido de las acciones. Importa más, parecen decir los autores, el hecho de hacer que el de creer. Desde este ángulo, la performance, las escenas dramáticas que son cumplidas a cabalidad y cuya supervisión depende de toda la comunidad, se posicionan como instancias definitivas en el rito. Para Smith, lo meritorio no es la creencia sino el cumplimiento de las acciones sagradas que la recrean y que han sido establecidas por la tradición.

Es cierto que la acción y la creencia son también territorios limítrofes en el proceso ritual. El fiel cumplimiento de los pasos necesarios para el contacto con lo sagrado, determina el éxito de la incursión humana en el ritual, y, por ende, los efectos positivos que siempre tendrán su

correlato en la creencia. No se trata de apostar por un desequilibrio en la balanza de estos dos elementos, pues ellos mismos están mediados, como vimos antes, por un sistema simbólico de representación. Estas representaciones simbólicas son orientadoras de sentido, identidad y orden en la comunidad. Aquí entonces, y tomando distancia de Smith, la creencia también ejerce acción y es zona adecuada para rescatar significados sociales relacionados con el rito pues, no solo es el contexto metafísico el encargado de encerrar el significado de lo religioso, sino que los conceptos asociados a la creencia “suministran un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales” (Díaz Cruz, 1998:100).

Massuh resaltaba la definición que Whitehead tenía de religión: “lo que el hombre hace con su propia soledad” (1965:8). No es de extrañarse pues Whitehead planteaba que, una vez socializadas las pautas del rito, este perdía todo significado en cuanto a acción colectiva. La religión asumía entonces un papel racionalizador sobre cada uno de los individuos, llevando al hombre a asumir sus obligaciones sociales en la mayor intimidad. De esta forma, se sabe que existen ritos que “responden a un contenido religiosos auténtico” (1965: 24), en su intención de poner en contacto al hombre con lo sagrado, pues lo divino atiende más a una imagen ejemplar, sobrecogedora, pura, ya no creada solamente por la acción, pero si capaz de ser reactualizada.

Cuando Durkheim (Díaz Cruz, 1998) mencionaba como el efecto más amplio del ritual la solidificación social, lo hacía en un sentido integracionista: valores y creencias subyacentes en las acciones dotan de elementos significantes capaces de recordar en los individuos un origen común, un sistema de valores compartidos, una creencia efectiva para todos. La solidaridad desprendida de este ejercicio se traduce en estabilidad social. Por esa misma vía, aquello que en principio puede parecer obligatorio termina siendo deseable pues no solo actúa en una esfera, la del sacrificio, sino en una multiplicidad de espacios sociales, capaces de nivelar los efectos de esa manifestación.

Así, la visión que se propone alrededor de la práctica ritual implica mirarla como un reservorio de “las representaciones colectivas de cada grupo, esto es, el esquema conceptual

que ellas han elegido” (Díaz Cruz, 1998: 105), y que es posible leer como un sistema simbólico en el que se reflejan las relaciones sociales, identidades, concepciones de espacio y tiempo. “Los rituales “muestran” o “dicen” algo de la sociedad en que se ejecutan; son concebidos como análogos al lenguaje, susceptibles de ser decodificados” (Díaz Cruz, 1998: 106).

Esta lectura es también un reto. La vida simbólica, imaginativa y emotiva de los hombres es vasta y continua. En ella se articulan experiencias culturales de una diversidad incalculable, y forman parte del ideario de la comunidad. Por eso el ejercicio ritual es también un ejercicio de emisión de significados: los individuos que participan en ellos están constantemente tejiendo un discurso codificado que permite asomarse a la realidad inmediata en la que se vive.

Pero desde los ojos del integrante de la sociedad ritual esos mensajes apuntan a un objetivo específico: lo sagrado. Los grupos reunidos son la fuente de la vida religiosa pues son capaces de emitir significados que advierten sobre la presencia de lo divino entre sus integrantes. “Los hombres tienen más confianza porque se sienten más fuertes y son realmente más fuertes, porque las fuerzas que languidecían se han revivificado en la conciencia”(Giddens, 1993: 232).

El hombre aparece integrado, con su pasado y su futuro, a esta vertiente de creencia. Y no solo eso, sino que desde el interior es capaz de ejercer una mirada reflexiva sobre sí mismo, sobre su comunidad, sobre las cosas que le son importantes. El ritual, caracterizado por ser una alteración en tiempo y espacios cotidianos, incluye a un hombre normativizado y, a partir de la creencia, da paso a su reflexión sobre las circunstancias mediatas. Quizá por eso esta capacidad de invertir roles de poder en la fiesta no esté alejada de una conciencia clara y determinada de reflejar las fisuras sociales que se viven en carne propia una vez concluida la celebración.

Las ceremonias son especiales precisamente porque las diferencias sociales cotidianas son más vívidas, extremas. Y por eso también, la forma cuidadosa en la que se ejecuta el ritual

está relacionada con toda la carga moral que se vierte sobre él: no se trata de un evento cualquiera, antes, por el contrario, significa el evento comunitario, la oportunidad para revelar las formas y los métodos de sujeción a los que los integrantes de un todo social están expuestos.

Si alguien faltara a la norma, si alguien procediera de mala manera, ese peso moral sería el castigador y su efecto inmediato se sentiría en la relación social. “Un incumplimiento cualquiera de los preceptos asociados a los roles se difunde y perturba, como una reacción en cadena, las relaciones al interior del grupo y las de este con su naturaleza (...) una perturbación en el mundo natural –sequías, accidentes, epidemias, malas cosechas, enfermedades– es interpretado por los nativos como resultado obvio de una perturbación de los órdenes moral y social” (Díaz Cruz, 1998:194).

Esos efectos aluden a la interiorización del ritual. Si la acción supera al hombre, lo hace también porque tiene un efecto profundo en su interioridad. Se asume que el individuo extrae un efecto beneficioso del ejercicio ritual y que eso, de todos modos, le será saludable. Como mencionamos antes, la posibilidad reflexiva que permite el ritual, una vez aparecido en pleno la creencia, es la vía de asimilación de estas actitudes. Una disposición nueva, renovada, acompaña al hombre posterior a la celebración del ritual. Es como si una luz ocupara el sitio donde, hasta hace poco, todo era tiniebla, cansancio, reprobación. Quizá sí hay un lugar que se vacía dentro del hombre en el ejercicio ritual. Whitehead mencionaba al ritual como “la descarga elemental de la energía superflua que no ha sido utilizada” (Massuh, 1965:7) y, siguiendo el horizonte de que la interacción social es también un cuerpo de energía, quizá sea ella la emisora de estas nuevas disposiciones que embargan al hombre que ha atravesado el rito. Difícil sería pensar que al bautizo de un hijo, por ejemplo, no asista nadie por reprobación social de los padres, y que al día siguiente la disposición de los mismos sea de solidaridad con su comunidad.

Díaz Cruz (1998) menciona que, en este punto, posterior al ritual, es donde la causalidad entre acontecimientos heterogéneos permite que el imaginario colectivo los asuma como representaciones reales del efecto ritual. Ha apuntado a esto aduciendo la existencia de la “mentalidad ritual” (1998: 64), capaz de generar creatividad en los momentos más fervorosos

del rito y arrastrar esos efectos hasta concluida la acción. Esa mentalidad podría ser la que articula los hechos disímiles o, derivados de una naturaleza externa, a los beneficios obtenidos por la incursión en el mundo de lo sagrado. Massuh analizaba este periodo posterior al rito desde el uso de la palabra. Para él, en el rito “la palabra es acción, es fuerza sagrada y obra redentora” (1965: 64). Pero una vez finalizado, la palabra vuelve a acentuar su significado cotidiano, vuelve -dice Massuh- a tener una función pedagógica. Y de la mano de esa función llega el mensaje moral. La acción que este tiene sobre el hombre es el reordenamiento de sus causas, acciones y pensamientos, su encarrilamiento social dentro de lo esperado. Aquí “puede decirse que el rito religioso ha perdido a favor de una intelectualización religiosa; la palabra es el vehículo de una significación pero no de una fuerza capaz de estremecer” (1965: 64).

Asumida así, la palabra ejercerá resultados visibles en el universo simbólico en el que circula. Si enfocamos la mirada nuevamente en las relaciones sociales –incapaces de existir sin actos simbólicos de por medio– su efecto será inminente. Durkheim mencionaba que, en ese efecto moralizador que produce el rito, ya no habla el individuo sino “un grupo encarnado y personificado” (Guiddens, 1993: 227).

La ritualización, entonces, se extiende a la relación social. Gluckman definió la ritualización de las relaciones sociales como “la tendencia en las sociedades tribales de hacer un uso ritual de los roles y relaciones sociales en sí mismos, un uso ritual de su expresión y alteración, y la forma en la que logran la prosperidad material de la sociedad” (Díaz Cruz, 1998: 192), separándola de esta forma de lo que él considera como ritualismo, al asociar a este con “acciones muy estilizadas, referidas a nociones místicas, pero que no despliegan un uso ritual de los roles y relaciones sociales de quienes participan en la congregación (...) en el ritualismo, las congregaciones solo se reúnen para rendir culto a Dios, cada hombre está en comunión con la deidad”(1998:102).

Visto de este modo, un grupo social ritualiza sus relaciones como una forma de demarcar claramente el lugar que ellas ocupan en el universo simbólico que trama la realidad. La tradición, la costumbre, dictan las reglas de esa ritualización, y la obediencia que ellas generan es garante de la unidad y equilibrio que el grupo social debe vivir. Durkheim

(Guiddens, 1993) distinguía dos tipos de sentimientos en el hombre: aquellos que le permitían relacionarse con otros semejantes (honor, respeto, afecto, temor), y aquellos que, como parte de un grupo, le permitían interrelacionarse con otros grupos. En los primeros, mencionaba Durkheim, el individuo aparece casi como un ser independiente. En los segundos, esa posibilidad no existe: su independencia está diluida en el todo social. Estos últimos, mencionaba, dan origen a la idea de obligación social.

Esa obligación permea cualquier resistencia individual y orienta las acciones humanas a los espacios establecidos a través del ritual, como propios. Cada uno de los hombres que participan en él tiene un rol determinado, cada uno entonces, tendrá una forma diferente de acercarse a lo sagrado, y, por ende, lo sagrado tendrá una forma diferente de responderle a cada uno.

2.2.1.6 Eficacia Simbólica

Una característica indispensable del rito es su eficacia. Su presencia es garante de que los actores involucrados en la acción ritual reciban lo que esperan. Lévi Strauss (1987) mencionaba ese efecto como un resultado social. Quién se somete al rito no repara en que sus acciones y esperanzas correspondan a la realidad objetiva, pues la realidad ritual es en la que creen, no solo como individuos, sino como miembros de una sociedad que asume esa realidad como cierta. Dentro del rito, los símbolos, por más extraños que parezcan, forman parte de una realidad coherente que habla sobre la concepción del mundo que tienen las personas que los usan. Dentro de ese sistema existen anomalías inesperadas (dolores, cambios repentinos, etc.) pero, al tener una realidad coherente, quienes tienen el poder de interpretar esas alteraciones se encargarán de encausarlas y devolver el orden a la realidad ritual.

El ritual se ve como el espacio y el tiempo de un lenguaje particular “en el cuál se puede expresar inmediatamente estados informados e informables de otro modo” (Lévi Strauss, 1987: 221). Ese lenguaje está tejido por la carga simbólica que poseen los ritos. Apelando a la idea de estructura, Levi Strauss apuntaba que en el rito los símbolos cumplen funciones

determinadas y siempre reiterativas en su fin, es decir, siempre apuntando hacia los mismos resultados.

Mauss, sin embargo, veía a los resultados obtenidos como distantes de la eficacia de los actos materiales que se despliegan en el rito. Para él, la eficacia ritual “se ofrece ante las mentes como algo del todo sui géneris, puesto que se considera que procede por entero de fuerzas especiales que el rito, por su propia capacidad, habría puesto en funcionamiento” (Segalen, 2005: 25).

Apuntaba con esto a la idea de que la eficacia del rito es sobre todo un estado mental asimilado como positivo no solo por el ejercicio simbólico adecuado de su cumplimiento, sino también porque ese hecho sucede en comunidad. Esta característica lleva a entender cómo, un rito y su eficacia pueden ser leídos únicamente dentro de sus propios contextos, es decir, no aislados de la naturaleza social en la que se ejecutan. En sentido que se desprende del rito no es inmutable y las relaciones que su contexto tiende sobre él son determinantes para entender cuál es la ruta que toma.

De cualquier modo la disposición social de la comunidad será el órgano rector de la dirección que toma el rito y su eficacia. Su validez será variable y dependerá de cuán preparados estén los ejecutantes para recibir y decodificar todo el efecto simbólico que se genera en el ritual.

Levi Strauss mencionaba que “el subconsicente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación –para nosotros mismos y para los demás– si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso” (1987: 226). La preparación estimula el uso de ese léxico, y en la medida en la que se domine su funcionamiento, se dominará también el rito y los resultados eficaces que este implica.

Por esa vía se logra que los actos simbólicos encuentren fidelidad en lo sagrado (Massuh, 1965), y se vinculen, más que de manera física, de forma moral con los actos originarios que se reiteran y rehacen en el ejercicio ritual.

Si las fuerza con las que trabaja el rito están dentro, o como hemos visto, yacen fuera, la acción ejercida a partir de los símbolos que lo integran tenderá a una eficacia real al incidir en ellas: el rito podrá engendrarlas o encausarlas para que un dolor pare, para que una planta crezca, para que los animales se reproduzcan. Esta eficacia material, real, lleva a creer que todas las acciones desplegadas, tienen una eficacia física, de acuerdo a Durkheim (1993), imaginaria.

2.2.1.7 La Ceremonia

Hemos visto que el rito tiene entre muchas de sus funciones la de ser también un puente. No solo entre mundos –la más evidente– sino también entre ciclos biológicos. La calendarización de ciclos climáticos, por ejemplo, llevó a una calendarización cíclica de los ritos asociados a ese tránsito.

La ceremonia ritual, contenida en la fiesta, es el contexto en el que estos ritos se cumplen.

Como acto colectivo, la fiesta posee una serie de representaciones e imágenes que recrean el universo simbólico de quienes la celebran. La comida, la música, la decoración, son elementos que propician la acción de esos elementos simbólicos, orientándola a una narrativa en la que se inscriben registros representativos de la vida social. “La acción propia de la fiesta es simbolización (...) para que el símbolo sea reconocible, tienen que ser relativamente estable. La fiesta reviste de formas rituales, obligatorias, sin que el rito tenga aquí necesariamente el carácter religioso o la obligación tenga un valor moral” (Segalen, 2005:103)

Una primera dimensión de la fiesta apunta a su ejecución desligada de cualquier objetivo trascendente. A diferencia del rito que se constituye tras un objetivo específico, y por eso cada uno de los pasos que da, son cuidados al extremo.

La idea de la diversión, presente en la fiesta, y de que un rito es un drama escenificado parecería distanciarlas de forma extensa. Sin embargo, ambas acciones conviven en un

mismo espacio, se intersecan sin llegar a imponerse una sobre otra, pero sí a influenciarse: no son escasos los hechos de sacralización de la diversión, ni tampoco la inserción de formas lúdicas en los procesos rituales.

Más allá de estas características, el rito sigue guardando especial empeño en medio de la fiesta. Hay un despliegue especial que distingue su ejecución y que hace que los asistentes transiten a un estado particular: activa toda la carga simbólica de la que es poseedor y la orienta hacia el fin determinado.

Ese momento especial de la fiesta está hecho para que los hombres sigan el camino que, desde los orígenes han venido cultivando, su inmersión en tierras de lo sagrado.

Pero, ¿cuándo sucede esto?

Parece existir una constante en el ejercicio ritual: el paso. No solo como la acción de avanzar, sino como el proceso de transitar de un estado a otro. Los ciclos biológicos son un claro ejemplo, pero también lo son los momentos de crisis: no hay posibilidad de que el hombre sea un espectador pasivo frente a las desgracias que le acontecen al grupo, y que repercuten en él como individuo. “Si quiere vivir la vida del universo debe continuar y, en consecuencia, los dioses no deben morir. Por eso trata de sostenerlos y ayudarlos, pone a sus servicios todas las fuerzas que tiene a disposición, hace ofrendas. Los seres sagrados solo existen cuando se hallan representados como tales en la mente, cuando dejamos de creer en ellos dejan de existir” (Guidens, 1993: 231).

La intensidad mayor de los dioses se vivirá en grupo. Su fuerza se volverá a sentir cobijando a los demás. Una vez que esto haya pasado, esa fuerza tenderá a desaparecer con el tiempo. Será función de la fiesta, de la ceremonia, volver a propiciar el contexto para que el ritual la active nuevamente, la tome del exterior y la reparta entre los fieles.

Bajo esa premisa, Gluckman definió la ceremonia como aquel acto que “abarca cualquier organización compleja de la actividad humana que no es específicamente técnica o

recreacional, y que supone el uso de formas de comportamiento que expresan las relaciones sociales. Tales comportamientos, convencionales y estilizados, son ceremoniales” (Díaz Cruz, 1998: 185).

2.2.2 Símbolo

2.2.2.1 Definición

La vida del hombre es también la vida de los símbolos. Un espacio y un tiempo social permiten al ser humano, a través de ellos, empatar su experiencia con aquello que llamamos realidad. Un despliegue de conceptos sociales (familia, trabajo, creencias...), empatados con sus representaciones simbólicas (padre, jefe, Dios...) sirven para delimitar los terrenos de nuestra coexistencia. “El símbolo es el articulador de la experiencia social” (Pérez Taylor, 2003:115).

En el Diccionario de Autoridades, citado por María Rosa Lojo, se entiende que el símbolo es “cualquier cosa que por representación, figura o semejanza, nos da a conocer o nos explica otra” (1997: 3). Parecerse a algo, o representar algo, son dos niveles básicos de la dinámica simbolizante. Pérez Taylor halla en esta dinámica básica, la fisura para extender el sentido del concepto: un símbolo no vale necesariamente por lo que contiene sino por la capacidad que tiene para demostrar, configurándose así como “un documento en el que se reconocen los miembros de una comunidad: ya aparezca como símbolo religioso o en sentido profano, ya se trate de una señal, de una credencial o de una palabra redentora” (2003: 109). Su función de representación necesita actualizaciones útiles para ese conjunto humano en el que el símbolo es casi un documento legal de sus delimitaciones sociales. Peirce hablaba de la “existencia de la ley” (Lojo, 1997: 54), a través de la que podía ubicarse el símbolo, de forma funcional, en un sistema de significado, capaz de organizar las experiencias de realidad humana.

En su constitución, el símbolo parece incluir dos niveles de representación social: uno externo, visible, audible, medible (palabras, gestos, imágenes); uno interno, “psicológico y espiritual (...) puede representar algún profundo saber intuitivo que escapa a la expresión directa” (Pérez Taylor, 2003:116). Esta característica ha signado la mirada que sobre el símbolo se ha vertido. Jung, por ejemplo, valoró de forma principal la parte desconocida a la que hace referencia el símbolo. Lo que sea que allí se aloje, según Jung, “permanece oculto (y no obstante de algún modo revelado en él) e inaprensible para un acercamiento racional” (Lojo, 1997: 51). A pesar de ese territorio inexplorable, Freud atinó a caracterizar como “constante y universal la relación motivada (por contraste o por analogía) que existe entre simbolizante y simbolizado” (Lojo, 1997: 49). En los trabajos de Guenón, esta parte oscura queda casi descartada, dejando que sea la parte tangible la que se imponga como valor principal del símbolo. Que este tenga muchos sentidos incluidos en su materialidad no es, para Guenón, una condición que hable de su metafísica, tanto como de su exactitud (Lojo, 1997). La precisión para aquello que representa, sin embargo, es un tramo tan vago como perder toda perspectiva en el espacio no legible del símbolo. Todo objeto puede brindar diversas formas de lectura pues son diversos en sí mismos los usos sociales a los que está sometido. Los discursos emitidos por una relación motivada, de los que habló Todorov para referirse al símbolo, son multivalentes y, si bien pueden tener una dirección, una motivación, también, como apuntó Pierre Guiraud, pueden ser “puros, arbitrarios y bipolares” (Lojo, 1997: 55) como todo lenguaje.

Roger Mucchielli veía en el símbolo, con factores internos y factores externos de por medio, la concreción de una estructura. “Comprender un símbolo no consiste en buscar su sentido oculto (...) remite sin ambigüedad a un Universo isomorfo y basta con comprender su estructura de significación para descubrir, sin otra operación asociativa, la estructura de la vivencia que expresa” (1968:144).

Es la relación entre el símbolo y su significado la que se pone de manifiesto bajo esta perspectiva. De acuerdo a Saussure, el puente que une al objeto simbolizante con la experiencia a la que apela puede descomponerse en dos niveles fundamentales: significando y significante. El primero “limita la intensión y la comprensión de la clase de objetos

evocados por el segundo (...) que es la forma concreta, perceptible, que remite a un concepto, el significado” (Pérez Taylor, 2003: 110). Esta especie de espejo de la comparación, que recibe un estímulo para devolverle a este su sentido, fue vista por Freud como la esencia básica de lo simbólico. Así, la relación que se traza entre símbolo y realidad, se sostiene de forma directa en la analogía. “En la expresividad estructural, el símbolo resume, por y en su estructura concreta propia, la estructura general abstracta del conjunto que significa” (Mucchielli, 1968: 173), logrando que en el uso del objeto simbólico se ponga de manifiesto, también, el uso de todo un recurso estructural-cultural, que da sentido a las acciones que giran sobre los elementos materiales.

Significado y significante no son entidades que se han unido de forma arbitraria y que pueden vivir separados entre sí. Intentar asociarlos de forma arbitraria significaría, directamente, restarles su sentido propio. Su utilización garantiza la manifestación de estas dos unidades, y el fin o efecto que se logra con su ejercicio, como diría Todorov, es “la razón del símbolo” (1992: 130). Los efectos entonces pueden ser amplios como lo es la necesidad humana. Se simboliza la experiencia cotidiana logrando el cumplimiento concreto de las funciones sociales, de la misma forma como se simboliza la experiencia mística, intangible, capaz de superar el cuerpo y la carne. Todorov entreveía en este esfuerzo la función simbólica de “hablar de cosas inexpresables a través de los signos” (1992: 132), y ponía a la Divinidad como un ejemplo de esas circunstancias. Para Pérez Taylor, esa particularidad simbólica demuestra que, una vez capaz de significar, el símbolo se distancia “de lo concreto para establecerse en los terrenos de la significación, o bien del imaginario social como acto simbólico” (2003:113). Bajo esta forma de acción, los acontecimientos experimentados pueden grabarse en la memoria social como la parte intangible de la cultura, o pueden ser condicionados por un ejercicio de poder que los impone, materializándolos como un efecto grupal.

Sea cual sea la mecánica, una serie de “reacciones afectivo-motrices diferentes (angustia, rebelión, dimisión- huida)” (Mucchielli, 1968: 60), marcan el comportamiento de los que ejercen y experimentan la función simbólica.

Es condición indispensable para la acción simbólica que el puente entre significante y significado sea un conocimiento generalizado entre el grupo. Jung, en un sentido más general, apuntaba a que el símbolo, conocido por todos los miembros de una comunidad era un arquetipo (Mucchielli, 1968), para aglutinar en su estructura funciones determinadas. De forma particular, sabemos que el conocimiento colectivo de un símbolo tiene su sustento en la acción de aprendizaje cultural que liga a sus miembros bajo preceptos comunes. “El símbolo es el factor que produce cultura por ser la unidad que elabora la permanencia de la continuidad; irrumpiendo contra el vacío, el símbolo detecta y nombra para generar la vigencia de los diferentes niveles temporales, pero asimismo establece en la memoria colectiva y en su contraparte, el inconsciente colectivo, los niveles de vigencia del símbolo; por los que el espacio histórico define los niveles de este” (Pérez Taylor, 2003: 111). Este ser participativo le permite permear el entendimiento individual y concentrar a su alrededor un tejido de discursos verídicos para quienes los emiten y quienes los reciben. Las especializaciones que este nivel adquiera en la sociedad son diversas. Todorov, por ejemplo, señala a una de ellas como la “expresión simbólica que protege a la palabra divina del contacto con los impíos” (1992: 134); de igual forma decenas de otras aplicaciones sociales orientan lo simbólico para la garantía de su acción.

El símbolo y la vida social se convierten de este modo en sustancias indispensables para sus vidas. Sus sentidos, sus vivencias, concentrarán en sí mismas el contenido social del espacio en el que, como símbolo, es utilizado. Desde la necesidad de interpretarlo, sin embargo, se busca otorgarle a su uso un solo fin, un solo discurso, convirtiéndolo, como menciona Pérez Taylor en “inamovible pero predecible, es el principio de la acción interpretativa, que hace legitimar en el discurso la construcción del símbolo” (2003:112), sin embargo, hemos de suponer que debajo de ese discurso unitario reposa la multiplicidad de interpretaciones capaces de evidenciarse en el objeto simbólico, y que su búsqueda puede garantizarnos un panorama amplio frente a las necesidades sociales. Negar esa multiplicidad sería, de algún modo, negar la capacidad para transmitir conocimiento que tiene un símbolo. Norbert Elias apunta que “los objetos que no tienen símbolo en una sociedad concreta no son conocidos y no son cognoscibles en esa sociedad” (1994: 91). A pesar de que el propio Elias menciona momentos particulares de transición, en los que la sociedad iría llenando de conocimiento los

símbolos, o vaciándolos, es importante entender que su función hallará sentido en la medida en que la representación siga vigente en el seno comunitario. “Todo lo que tiene un lugar en el tiempo y en el espacio tiene también un lugar en la dimensión simbólica, no es en modo alguno incompatible con el hecho de que todo lo que tiene un lugar en la dimensión simbólica tiene también un lugar en el tiempo y el espacio” (Elías, 1994:170), es decir, que el propio vínculo con la realidad está determinado por el contenido, por la información y el conocimiento que el símbolo trae entre sí.

Ahora, en ninguna circunstancia un símbolo tiene que ser fiel a aquello a lo que representa. Es decir, si bien puede, en la percepción general, entenderse como una representación verídica de lo que designa (el color rojo en un semáforo, por ejemplo), termina siendo totalmente distinto a lo que simboliza (el color rojo en el semáforo nada tienen que ver con el choque de un carro por ejemplo, pero simboliza el peligro). “Comprender el símbolo es vivirlo; está ahí, vigente, para legitimar el orden social cual signo” (Pérez Taylor, 2003: 113), es un hecho formador de la visión social, bajo la cual el hombre oficializa sus prácticas y creencias. El caso del ritual así lo demuestra.

Al ser una estructura de sentido, el ritual está compuesto por partículas específicas orientadoras de la conducta que los hombres asumen al participar en él. El símbolo “es la unidad última de esta estructura” (Turner, 1967: 21). Se trata de unidades que provienen del proceso social pero, dentro del ritual, son activadores de un tipo particular de acción, la acción ritual, para empujar intereses, propósitos, metas, etc., capaces de alcanzarse a través de las representaciones condensadas en los símbolos. “La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica” (Turner, 1967:22), que les permite, en el acontecer del rito, explicar, de la forma más coherente posible, un hecho cobijado por un misterio que no logra dejar de presentarlo como real, vigente, tangible. Una forma de estimular la emoción aparece asociada a este comportamiento particular de los símbolos en el ritual.

En su estudio sobre el ritual ndembú, Victor Turner (1967) propone la división en dos categorías de los símbolos inscritos en un ritual: los dominantes y los instrumentales. Los símbolos dominantes, de acuerdo a esto, son los elementos propios de la estructura del rito,

que es, también, parte de la estructura de la misma sociedad, por ende están más relacionados con la búsqueda, o evidencia, de valores sociales indispensables para la convivencia. De hecho, Turner los llama, “símbolos estructurales” (1967:50). Los segundos, símbolos instrumentales, son más bien variables, de usos limitados tras un fin, y cuya acción también está segmentada a un ritual en particular.

Los símbolos estructurales aparecen como los modeladores del sentido ritual, no solo porque existe una forma de conducta asociada a ellos (la búsqueda normada por valores así lo requiere), sino porque además son portadores de un sentido que supera el entendimiento individual y requiere de interpretación aún para quienes se encargan de ejecutar el rito. “En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos –música, canto danza, alcohol, drogas, incesto–, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales” (Turner, 1967:33)

La ambivalencia propia de los símbolos permite que la acción circule en dos sentidos: uno, el que la orienta hacia un estado quizá más subjetivo, en el que identidad, tradición, empatan con valores culturales de la estructura social, y otro, en el que estos mismos elementos empatan con una acción desordenadora de sentidos, pues es a partir del desorden exterior que la necesidad de regulación interna se ve acrecentada, generando un vacío, un espacio necesario de ser llenado con la norma.

El símbolo entonces sirve para condensar, unificar significados alrededor de la creencia, y polarizar los sentidos, que esa realidad emana.

Freud miraba el empate entre el símbolo ritual y el símbolo onírico a partir de la posibilidad que tenían para formar una alianza entre tendencias opuestas. Por un lado, lo normativo, por otro lado, lo corporal, es decir, los impulsos propios del hombre y sus necesidades.

La parte instrumental parece atender más a las formas de conducta particulares en un ritual, pues toda acción dentro de ellos está simbolizada. Es importante resaltar la visión de Turner respecto a la performance que se despliega para dar forma al ritual. Se trata de la representación de casos muy conocidos y cuya mención en el seno social no tiene ningún tipo de censura: la energía requerida para reanimar a los valores y las normas consagradas en los símbolos dominantes y expresados en varios tipos de comportamiento verbal, se toma prestada de la representación mímica de conflictos surgidos en estas representaciones, lo que significa que la puesta en escena del rito es apenas una parte (quizá más relacionada con la preparación de un espacio y un tiempo para el ejercicio ambivalente del símbolo) del universo de significados que se desprenden de esta acción.

2.2.2.2 Características

Sperber miró en el símbolo, también, un “dispositivo cognitivo” (Lojo, 1997: 38). Su carácter ambivalente supone esto en dos sentidos: puede ser conocido, y puede dar a conocer. En la primera línea de ello, una serie de significados sociales se vierten sobre el símbolo en el contexto en el que se desenvuelve. Discursos que en su intersección permiten interpretaciones. No son solo palabras, imágenes u objetos, los símbolos, sino también discursos sociales sometidos al sentido global del contexto en el que se emiten. El polo intelectual resalta de este modo como su conector con el exterior. Pero en la segunda línea, está bajo la sombra del misterio y el desconocimiento, el símbolo también envuelve una serie de significados portadores y transmisores de conocimiento. Freud veía en este segundo contenido la existencia de procesos apartados de la consciencia, es decir, en un estado sentimental, auténtico del individuo, pero mediado por el peso estructural de normas en el que este existe. Yeats mencionaba que, en la intersección de estos dos polos está la gestación del símbolo, es decir, en un estadio liminal capaz de oír ambas pulsiones.

Edmund Leach (1993) sostenía que, al ser los símbolos el resultado de una intersección entre dos polos particulares, el significado resultante se diferenciará totalmente del significado de otra intersección, es decir, del de otro símbolo. Aquí está el valor de lo que un símbolo significa. Ahora, que estén diferenciados no significa que no puedan agruparse en conjuntos

de acuerdo a los fines, estructurales o utilitarios, que persigan. Estos grupos, como los símbolos en sí mismos, pueden tener dos tipos de lecturas: literales y no literales, pues si en evidencia remiten a realidades circundantes, otra parte de ellos apunta hacia las pulsiones particulares de los hombres que los usan, y que a través de ellos buscan conformar sus necesidades.

Las formas en que ese conocimiento propio del símbolo se expresa están normadas, en la base de su dinámica, por la condición de que quienes lo leen tengan el mismo idioma en el que el símbolo se expresa. No solo como un hecho lingüístico, sino como un hecho de percepción de significados. Cuando Levi-Strauss apunta su visión de estructura habla de la configuración de una semántica propia en la que los componentes tengan la función de comunicar. Del mismo modo pasa con los símbolos. “Podemos decir en general que los miembros de una sociedad no conocen lo que no tiene representación simbólica en el idioma de esa sociedad” (Elías, 1994:26). Es el entorno social el que se encarga de verificar el valor y la vigencia del símbolo ante una tarea de la convivencia. Por este vértice entenderemos cómo, dependiendo de la especificidad de cada sociedad, las concepciones simbólicas cambian: no significarán lo mismo en un espacio donde la naturaleza, como menciona Elías, es vista como un lugar de recreo para los dioses, espíritus y elementos sagrados, que para aquellos que miran a la naturaleza como un lugar normado por leyes de átomos y moléculas.

Esto, sin embargo, encaja en una misma lógica de contenido simbólico. “Las experiencias ancestrales pueden depositarse en los conceptos de un idioma y pueden transmitirse así a lo largo de una línea de generaciones de longitud considerable. El orden sucesivo de las experiencias generacionales en sí puede tener una considerable influencia en la pauta de experiencia transmitida de generación en generación. Depósitos de viejas experiencias pueden verse reforzados, bloqueados y, a lo que parece, incluso hasta borrados, por depósito de generaciones posteriores” (Elías, 1994:50). Se trata entonces de un uso de lenguaje despersonalizado, es decir, de trascendencia colectiva, que garantiza la interacción grupal, y la no disolución de las acciones, imágenes u objetos frente a intereses individuales.

Mucchielli apuntaba que, al ser portador de conocimiento, el símbolo estaba además cargado de un “valor afectivo” (1968: 167), que los convertía en “palabras-clave dramatizadas” (1968:167), capaces de transmitir elementos abstractos frutos de la emoción, conectados con las formas propias de entender la existencia y el ser. Los símbolos se viven, y adquieren bajo este sentido la adhesión irrenunciable -¿irracional?- de quienes giran alrededor de su uso.

No es extraña la posición de Mucchielli cuando habla de la “imagen-fuerza” (1968: 168) para mencionar el efecto de una imagen en el contexto síquico de una persona. Como símbolo, también podría presentarse la equivalencia de símbolo-fuerza, capaz de reactivar los contenidos significantes de la estructura social a partir de las acciones humanas desplegadas en su derredor. El sentir todo el poder desplegado por ese “condensador de temas afectivos y esquemas motores en potencia” (1968:169) hace que el hombre exprese sus formas de estar en el mundo.

En la comunidad, ese tipo de expresiones son asumidas, como ya vimos, por un lenguaje familiar que las interpreta. Se trata de una forma unificada de acercarse a la realidad. Esa unificación es cultural pues, como menciona Elías, si bien el hombre no está equipado con un aparato genético autogenerador de sentidos, si lo está con “la predisposición a aprender un lenguaje” (1994: 62), de quienes lo rodean, siendo esto otra forma de su desarrollo social.

En ese lenguaje se entrecruzan las formas de ver la naturaleza desde la cultura, y la experiencia individual va siendo engrosada por el aspecto lingüístico propio de su estructura. El aprendizaje hace que, aquello que se adquiere a través de la interacción social, tenga también la categoría de símbolo. Lo importante es mirar cómo, a pesar de que estos símbolos son portadores de datos, no significa que sean la fiel duplicación de una realidad, antes, por el contrario, en esta disociación entre lo que representa y lo representado, se teje una red de significados emergidos de la particularidad cultural en la que esta relación se plasma. Se trata de actuar sabiendo que el significado de esa acción está dirigido hacia otro, conocido a partir de estos convenios generales de unificación de lenguajes. “Los impulsos y sentimientos, los criterios y las acciones de una persona pueden reforzar los de otras o desviarlos de su objetivo inicial. Pueden compartir el mismo código de conducta y sin embargo ser adversarios” (Elías,

1994: 93), para dar la medida de que un símbolo puede contener una serie de información pero nada garantiza que eso implique estar orientado a un objetivo similar para todos los miembros que lo conocen y utilizan.

Si es el ser quien reposa detrás de la gesta de símbolos, no será difícil adivinar que las realidades evidenciadas por estos sean tan superficiales como profundas en su nivel de significado. De acuerdo a Jung, estos significados se producen en tanto el símbolo se presenta como ambivalente, integrador de niveles existenciales, transformador de energía síquica, protector, ordenador, liberador, curativo y creativo (Lojo, 1997: 51). Si hacemos un mapeo sobre estos elementos, quizá una característica común del símbolo sea el de la unidad: Eliade (Lojo, 1997) mencionaba en ella la unión del cosmos y la vida humana, desde un sentido ritual. En esa misma línea, Guedón apuntaba a la unidad entre estratos altos y estratos bajo del sistema espiritual (Lojo, 1997). Lo cierto es que si esa unidad recae en ellos, los confirma como elementos determinantes para la vida social, a tal punto que intentar extraerlos del grupo social en el que su uso tiene efecto será inútil pues “pertenecen a la sustancia de la vida espiritual: pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse” (Eliade, 1974: 11).

No se trata de la desaparición de los símbolos debido a fuerzas externas, sino de la transmisión de su contenido a otros símbolos, y “bajo nuevas máscaras” (Eliade, 1974: 186) seguir actualizando el contenido de acuerdo al tiempo social en el que se desempeñe un proceso. Esas actualizaciones serán gobernadas por la cultura, que halla mecanismos para mantenerlas vigentes. Pérez Taylor halla en la acción de nombrar, por ejemplo, una forma de actualización de estos contenidos, pues les otorga un sentido en la sociedad. “Nombrar se convierte en la herramienta simbólica que señala, que crea una visión del mundo y de la civilización” (2003: 111), de tal manera que los símbolos se articulan a los discursos con los que se explica el mundo y la realidad en la que nos desenvolvemos.

Por eso, citando a Nadel, Turner apuntaba que la efectividad de un símbolo pasa por “su capacidad para indicar, y si no indican nada a los actores son (...) irrelevantes: de hecho, ya no son símbolos (cualquiera que pueda ser su significación para el psicólogo o el

psicoanalista)” (Turner, 1967: 28). Si, como menciona Sapir, el símbolo expresa aquello que cosecha de lo más profundo del hombre, al carecer de sentido interpretativo, al estar vacío ante su función de “decir”, todos los aspectos, emocionales, síquicos, físicos, asociados a ese contenido, escapan de él, debilitando los tipos de conducta que reproducía en su uso, y el objetivo de alcanzar valores estructurales, por ejemplo, en el ejercicio ritual.

El mismo Sapir señaló cuatro atributos espaciales de un símbolo efectivo en el campo ritual: “1) condensación de muchos significados en una forma única; 2) economía de referencia; 3) predominio de la cualidad emocional; 4) vínculos asociados con regiones de lo inconsciente” (Turner, 1967: 32), garantizando a partir de ellos la acción que instigan en las personas, a partir de la intersección de sus polos intelectual (racional) y sentimental (misterioso, irracional).

2.2.2.3 Comportamiento Simbólico

Los comportamientos del símbolo en el espectro social relacionan su acción con una serie de efectos que repercuten de forma directa en la vida del hombre.

Su relación con la imagen, por ejemplo, nos da la idea de un símbolo que, materializado en objeto, recubre una idea. Esta condición lo convierte en un ente regulador de acción social, a partir del conocimiento que en él reposa. En el campo ritual, ese conocimiento es orientado por acciones que buscan volverlo eficaz. “Es la acción pragmática que institucionaliza el poder del símbolo a través de su ritualidad (...) elemento unificador que legisla en su contenido las posibilidades de control social, ya se le nombre como creencia, mito, religión, política, moral, ética o histórica” (Pérez Taylor, 2003: 112). Si esta práctica, como hemos visto, implica también la actualización de los efectos que el símbolo tiene entre los hombres, su contenido y la función de este en la sociedad están garantizados.

A través de las imágenes esta garantía está en permanente extensión. En ella, según apunta Lojo (1997), hay una eliminación de planos: lo real y lo imaginario parecen ceder en la dimensión de lo visible. Leach (1993) resaltó la importancia que adquiriría el cuerpo, en tanto

objeto, en el mundo simbólico. La imagen tiende a corporeizarse activando en el hombre formas esenciales de comunicación que les permitan ingresar al universo de conocimiento que guarda en su interior. La palabra, verbalizar las necesidades frente al símbolo, es una de ellas. Lojo resalta este como el momento en que el lenguaje “se convierte en lo esencial; el lenguaje habla como esencial” (1997: 23). En esa esencia, como lo veía Leach (1993) reposaba el peso de la dimensión no verbal de la cultura, organizada ya en una serie de códigos capaces de ingresar en el campo de conocimiento del símbolo para extraer de él satisfacción ante sus necesidades. Eliade (1974) aseguraba que de esta forma una imagen lograba su alución hacia una realidad concreta, pero, que la imagen así concebida no se agota en el contenido al que simboliza, sino que puede tener una diversidad de valencias capaces de generar nuevos contenidos a partir del conocimiento que guarda en ella. Eliade miraba con preocupación la idea de concretar la imagen en un solo significado a través de la verbalización. Eso, creía, era reducir la diversidad de formas que la imagen puede tomar para representar las necesidades humanas.

Para Riobot, citado por Mucchielli, la efectividad de estas imágenes estaba cifrada por la serie de “abstractos-emocionales” (1968: 164) que era capaz de activar en los hombres, movilizandolos experiencias, recuerdos, dotados de un valor referencial en su afectividad. Las palabras que conectan al hombre con las imágenes permiten que estos “abstractos emocionales” se pongan en funcionamiento.

La reactualización que en el ritual se hace de las imágenes permite al hombre integrar el contenido de las mismas, a una suerte de actualización a través de la imaginación. Es decir que, si bien la imagen tiene un contenido de conocimiento específico, este puede adaptarse muy bien de acuerdo a la necesidad humana. Actualizarse, bajo este precepto, sería también adaptarse. La conducta reiterativa del ejercicio ritual se ve materializada por ello. Hay en el hombre la necesidad de adaptar, en ese sentido, los conocimientos que garantizan su existencia, a los tiempos y las circunstancias. Si esa imaginación para adaptarlos escaseara quizá originaría una fisura a partir de la que el conocimiento del que es dueño el símbolo podría dejar de ser eficaz.

El circuito que comunica al hombre, a partir de un código simbólico, con una imagen, como portadora de otro código simbólico, es también un generador de sentidos. “En las partes más profundas de la cultura se encuentran los espacios productores de sentido, que permiten la existencia del mundo simbólico como parte del sistema de creencias que vive una sociedad” (Pérez Taylor, 2003: 177), pues permite un intercambio de experiencias y saberes a partir de la activación de “abstractos emocionales”.

La relación entre el símbolo y lo sagrado, según Lojo, “se halla mediatizada, transformada, ficcionalizada, por la especificidad de la experiencia estética” (1997: 39), asumiendo que parte de esa experiencia pone su peso en las formas de relación que el hombre halla con su realidad. El símbolo aparece aquí como un repositorio de la experiencia más sustancial del ser humano: todo lo que en el origen sea su contenido, difícilmente puede ser alterado pues responde a la naturaleza misma de las partes más profundas de su ser. Por esta vía, añade Lojo, el símbolo deja de ser un objeto de contenido humano y trasciende al individuo, se convierte en un lugar y tiempo sagrado. Bajo esta cualidad, el símbolo parece inacabable: no existirá explicación que alcance a encerrarlo del todo, esa será su frontera entre su eficacia, y su agotamiento. Un símbolo explicado en su dimensión completa es poco útil para la generación de sentido.

La cultura del grupo social siente el efecto de esa eficacia o ese agotamiento de forma directa. La relación con lo sagrado es una de las formas más inmediatas para evidenciarlo. El comportamiento ritual está relacionado a esa eficacia: su cambio advierte que algo, dentro del rito no está surtiendo el efecto esperado, de tal forma que cae en desuso y tiende a invertir esa fuerza movilizadora en acciones que sí demuestren eficacia. Muccheilli (1968) advertía que, en tanto hombres, el significado es nuestra cárcel. La variación del comportamiento ritual, en esa línea, es también la variación del sentido que el hombre imprime a sus acciones. No hay comportamientos vacíos. Acciones u omisiones, acercan o alejan al hombre de ese espacio sagrado no para dejarlo en el vacío, sino para orientarlo a un lugar donde su efectividad no está en disputa.

Se traza así una línea limítrofe entre el hombre y lo sagrado. El rito pretende homogeneizar el tiempo y el espacio para que la comunicación –intercambio de códigos simbólicos– sea efectiva. Ahí, donde la cotidianidad ve un tabú, un lugar sagrado al qué es imposible acceder, el rito ve un espacio de un terreno de disputa de sentido. Leach (1993) apuntaba que, si bien nuestra capacidad para influir en la naturaleza es limitada, no lo es, en cambio, la capacidad para modificar esa versión interna que tenemos del medio ambiente y las circunstancias que lo condicionan.

Los comportamientos simbólicos desplegados en esta disputa son determinantes para transmitir los sentidos que se desprenden en el ejercicio ritual. No únicamente porque, a partir de ellos, las generaciones nuevas pueden aprender las formas de acción para dotar de sentido su imaginario, sino porque en sí mismos son transmisores de conocimiento. Son experiencias colectivas las que dotan de sentido a la sociedad. Y los hombres transmiten ese sentido a partir de formas consensuadas de entendimiento. “Nos vemos obligados a encajar nuestras experiencias en un esquema predeterminado que dicta la naturaleza humana” (Elías, 1994: 42).

A través de los símbolos, el hombre construye sus nociones de realidad. Memoria, tiempo y espacio, son formaciones simbólicas en las que tiene lugar la transmisión del conocimiento. Reconocer esos contenidos implica en los hombres una reacción cultural. Los que conocemos por reacciones culturales, “siempre han de fundamentarse en bases ideológicas”(Leach, 1993:63), dotadoras de sentido, una “secuencia particular de signos” (Todorov, 1992: 22), que orientan la convivencia.

Lo ideológico, de acuerdo a Turner, forma parte de la constitución misma del símbolo. En su estudio sobre el ritual ndembú, señala como una particularidad simbólica la “polarización de sentidos” (Turner, 1967: 34). En un lado, el polo ideológico, capaz de contener significados referentes al campo de la moral, la ética, la estética de una sociedad; en el otro, el polo sensorial, significados que apuntan hacia el sentimiento y el deseo. El orden, las categorías sociales, conviven dentro del símbolo como formas claras de sentimiento y deseo.

Al ser portador de esta polarización de sentidos, el símbolo gana otra característica en su constitución: así como es un condensador y transmisor de conocimiento, en un ejercicio probablemente más externo, es un elemento de relación con lo más profundo del hombre, en un ejercicio interno. Ese Yo, del que el hombre es portador, es el mismo que inyecta sentido y conocimiento a los símbolos que se producen. Para Roger Bartra, el Yo “radica en la identidad de tener conciencia de una actuación” (2006:12), entendiendo por conciencia “una serie de actos humanos individuales en el contexto de un foro social y que implican una relación de reconocimiento y apropiación de hechos e ideas de las cuales el yo es responsable” (2006:13).

La propuesta de Bartra se concentra en describir cómo, esta conciencia, es una prótesis capaz de permitir que el hombre, a través del uso de herramientas sociales, logre supervivencia. Las capacidades culturales desarrolladas por el hombre, a partir de un mecanismo sensible que “puede definirse como un sistema simbólico de sustitución” (2006:26) reemplazarían, de acuerdo al autor, aquellos mecanismos cerebrales que, en el proceso evolutivo, han ido quedando en desuso. La idea de que los comportamientos culturales son una especie de cerebro exterior se sostiene en la serie de operaciones de carácter simbólico capaces de ampliar las categorías de entendimiento. “Un ejemplo sencillo es el uso de memorias artificiales, una de cuyas formas más primitivas puede ser la simple acumulación y clasificación de objetos que simbolizan determinadas situaciones, personas, localizaciones, relaciones, pactos, acciones, intenciones o rituales, que pueden ser recordadas en momentos y contextos no directamente relacionados con lo que se quiere memorizar” (Bartra, 2006: 96). Estas memorias artificiales, logradas a partir del habla o de la producción de imágenes, son capaces de activar un intercambio de signos y símbolos que, en un aspecto general, son integradores de la convivencia.

Los símbolos rituales son visto desde este punto como “plantillas cognitivas prefabricadas” (Bartra, 2006: 97) capaces de ser usadas en situaciones particulares permitiendo el almacenamiento y la transmisión de conocimiento.

Para Elías, el conocimiento se puede ver como “conjuntos de símbolos en estado de flujo (...) puede avanzar o retroceder, aumentar o disminuir, (...) pasar a ser más congruente con

la realidad, a tener menos contenido fantástico o al revés” (1994:179). Bajo esta perspectiva, el lenguaje articulador de este flujo es el responsable de la ampliación del contenido de aquello a lo que damos sentido. Si, como menciona Bartra, los símbolos configuran una “memoria artificial”, al ser utilizados como elementos del lenguaje ritual, el contenido de esas memorias es el que se pone de manifiesto.

En tanto transmisores de conocimiento los símbolos alcanzan, en su repetición ritual, la mejor forma de transmitir el contenido de su memoria, e incluir en ella, acontecimientos nuevos a partir de las formas simbólicas en juego.

2.2.3 Ideología

2.2.3.1 Los orígenes

Creencias y formas de pensamiento de un grupo social no están determinadas por la casualidad. Tras ellas, la disposición de relaciones sociales, relaciones de producción, y su encaje en la estructura socioeconómica que les otorga sentido, aparecen como el caldo de cultivo sobre el que se origina la Ideología. Su trazo discursivo está íntimamente ligado con estas condiciones que son su génesis. Y su transformación, es decir, la reorientación del cauce ideológico sería posible solamente si estas condiciones cambiaran. Luis Villoro, identificando así el punto de partida de la creencia humana, ubicó a lo ideológico dentro de la categoría “Fenómenos superestructurales” (Ramírez, 2011: 129), sostenidos en acciones más apegadas a la estructura como los sucesos económicos.

Por esta misma vía, siendo las relaciones sociales como las económicas, un símil de las relaciones de poder, Eagleton menciona que no solo hacia la creencia apunta lo ideológico, también hacia los “asuntos relativos al poder” (2005: 24). La palabra *legitimación* es inherente al sentido ideológico, pues los significados desprendidos de su sistema de ideas y prácticas servirán para “sustentar relaciones de dominio” (2005: 24), no limitadas al campo ideal sino materializadas en la relación entre grupos y clases sociales. Las diversas formas de *legitimización* coinciden en una misma práctica para garantizar su efectividad y duración: la

naturalización y universalización de sus contenidos. Tras las ideas que las representan, tras los objetos que las materializan, tras las prácticas que las reproducen, las condiciones ideológicas guardan relaciones sociales y de sentido que parecen inevitables, y ante las que no puede insertarse ninguna idea espontánea que busque desafiarlas, ni ninguna práctica que no surja de la intersección de los elementos estructurales que sostienen la creencia. Este apuntar al poder que mencionaba Eagleton también se vislumbra cuando la ideología se impone sobre otras ideas, y hace de sus contenidos los elementos rectores de la vida colectiva. Foucault analizaba esta como una forma de poder “penetrante e intangible” (Eagleton, 2005: 27) capaz de estacionarse en gestos, en detalles mínimos, en la propia intimidad, para desde ahí expandir la forma de control que su sistema de ideas configuran. La relación entre el signo, en tanto sentido desprendido de lo ideológico, y lo político parece ser condición de identidad de la ideología (Eagleton, 2005).

Si es la *legitimación* el campo principal de la acción ideológica, la crítica hacia la validez o falsedad de sus preceptos es una constante. Žižek (1992) ha explorado este espacio de enfrentamiento, postulando la idea de que el saber propio de lo ideológico, es decir, el sistema de ideas en el que se cree, es apenas una ilusión. “La ideología consiste en el hecho de que la gente “no sabe lo que en realidad hace”, en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece” (1992: 58). Žižek asume con este postulado que la acción del hombre se desarrolla en una realidad deformada por lo ideológico; pasar por alto las condiciones reales es para el hombre, desde este punto de vista, una acción posible gracias a su creencia. No se trata de vivir ilusionados con una realidad tentativa en el futuro. Se trata de que el futuro, como el ahora, están mediados por la “fantasía ideológica” (1992: 61), naturalizada y universalizada, asumida como realidad inmediata.

Este punto de vista, sin duda, generaliza a que todas las ideas-creencias que el hombre posee para su devenir cotidiano tengan el mismo grado ideológico, es decir, que todas surjan de la intersección de condiciones estructurales y todas apunten a una *legitimización* de su poder. “De que una creencia cumpla una función social no se sigue por necesidad que sea verdadera o falsa; y al revés: de que una creencia esté insuficientemente justificada no se sigue nada acerca de su función social. Ni son ideológicas todas las creencias infundadas ni tampoco lo son todas las creencias socialmente operantes” (Ramírez, 2011: 125). El nivel de constatación

para determinar a lo ideológico como *fantasioso* debe responder a un análisis de factores y funciones sociales sobre las que lo ideológico tiene efecto. Existirán, desde ese análisis, formas particulares de sostener lo ideológico pues su utilidad, aun errónea o injustificada en su formulación, será vital para el funcionamiento del grupo social en el que se vierte. “Las ideologías que tienen éxito deben ser más que ilusiones impuestas y a pesar de todas estas incongruencias deben transmitir a sus súbditos una visión de la realidad social que sea real y suficientemente reconocible para no ser simplemente rechazadas inmediatamente” (Eagleton, 2005: 36). No se trata de asumir como una norma que todo sistema de ideas está en constante lucha por su legitimación y que fruto de ello se sirve del engaño colectivo para superponer su poder. Por esa vía solo se logrará justificar una visión etnocentrista sobre los otros, quienes han perdido en esa lucha de significados. Los prejuicios que dictaminarán sus formas de creencia y explicación del mundo surgirán entonces para identificarlos como hombres alejados de una lógica coherente. Por el contrario, asumir que la estructura social es la que alimenta a la superestructura en la que residen las ideas rectoras de la convivencia, permite ver a todos los grupos humanos como dueños de una forma de pensamiento válida, en tanto explica la realidad que para ellos tiene sentido. “Si nos encontramos con un conjunto de, por ejemplo, doctrinas religiosas, mitológicas o mágicas que son objeto de compromiso para mucha gente, podemos estar razonablemente seguros de que tienen algo de verdad (...) podemos suponer que en general codifican, siquiera de manera mistificada, necesidades y deseos genuinos” (Eagleton, 2005: 33).

Si esta es la amplitud donde cabe lo ideológico, sus marcos conceptuales abarcarán no solo la referencia ideal ante una realidad que se impone sobre otras, sino la existencia de diversas realidades, materializadas a partir del uso simbólico de los recursos de la naturaleza y la cultura. La definición de Althusser es vital para el sentido de esta investigación. Para él, La ideología “es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vívidas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad” (Eagleton, 2005: 40). No se trata entonces de una condición racional en extremo, pues lo afectivo y lo inconsciente se incluyen dentro de las relaciones vividas como una forma de relación con la realidad. Ya no está, entonces, lo ideológico solo como una descripción constatativa de lo

que un grupo humano considera como real. El “deseo, esperanza y nostalgia” (Eagleton, 2005: 41), serán expresados también desde la creencia ideológica. La experiencia humana en su encuentro con la realidad se potencializa así como una condición indispensable de *legitimación* de lo ideológico.

Villoro señalaba, en la descripción de su concepto de ideología, dos condiciones esenciales para su eficacia: su mistificación, es decir, el hecho de que no estén totalmente justificadas, y el ejercicio de promover y conservar el poder en un grupo. (Ramírez, 2011). Esa mistificación serviría para “enmascarar el conflicto social” (Eagleton, 2005: 25), y la condición cercana al poder como resultado de la intersección de todo sistema de creencias con la necesidad de legitimación a través del poder político (Eagleton, 2005). Desde el concepto de Althusser, que señala como un tramo de lo ideológico la construcción del sujeto social, los discursos sobre los que se eleva la identidad, por ejemplo, tienden a relacionarse con formas comunitarias de identificación. La creencia del grupo social, actualizada en el transcurso del tiempo, no tiene por qué ser transparente del todo: en sus partes grises, *místicas*, es donde reside lo particular, aquello que llena de sentido la identificación individual. Si se trata de posicionar estas creencias como una verdad constante lo político, en el sentido de legalidad del poder, es apenas una forma de lograrlo. Quizá, formas más eficaces en cuanto a permanencia de una creencia, estén relacionadas a acciones menos evidentes, trazadas sobre la base histórica en la que el hombre halla valores sociales que le permiten diferenciarse de los demás.

El conjunto de ideas que constituye lo ideológico, entonces, no apuntan necesariamente a una división a partir de una lucha de clases, o una competencia por hacerse del poder a través del voto popular. Son portadores, ante todo, de discursos por los que el hombre justifica sus acciones, sean sociales, religiosas, políticas, económicas, y que para él ocupan el lugar central de su atención.

2.2.3.2 Creencia

Luis Villoro coloca del lado de la creencia “ideas, valores, proyectos –que no resultan del ámbito de la consciencia, dice, sino de la acción, la experiencia y a vida– (creando) unos modos de existencia real, en unos modos de ser, de vivir y conducirnos” (Ramírez, 2011: 144). La creencia se vuelve tangible en el objeto o situación que la condensa y conduce. Detrás de ellos, la trama de las relaciones sociales reclama su espacio. De acuerdo a Žizek, para quien la creencia ocupa el lugar exterior “encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente” (1992: 62), hay una suerte de transferencia entre la relación social y los objetos simbólicos de la creencia. La operación ideológica, que naturaliza la creencia, haría, de acuerdo a este punto de vista, que aunque “ellos ya no creen pero las cosas creen por ellos” (1992: 62), en clara referencia al traspaso de reacciones sociales a los ejercicio de la creencia sin perder en ningún momento la búsqueda sincera de una efectividad en su acción. Si es así, el acceso a la creencia no está delimitado al manejo de una serie de postulados conceptuales que justifiquen la acción-reacción de la actividad humana frente, por ejemplo, a lo sagrado. Se trata, por el contrario, de una forma comunitaria de inserción dentro de la creencia: “encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos” (Žizek, 1992: 66), para reiterar el papel comunitario dentro de este sistema. “De lo sagrado espera el creyente todo socorro y todo éxito” (Caillos, 2008: 14), y en esa espera cumple con una serie de acciones que regulan la realidad social. Si esa creencia se perdiera, entonces, la realidad social tendería a desintegrarse, a devaluar la efectividad de las ideas y acciones que la explican, y a dar paso a formas actualizadas de entender su funcionamiento.

En el caso especial de la creencia religiosa, debemos recordar que esta traza de forma inicial la existencia de dos espacios diferenciados en los que reafirma su actividad: lo sagrado y lo profano. El conjunto de ideas que pueblan cada uno de estos costados, surge en la mediación entre “la cooperación en lo práctico y la solidaridad en lo mental” (Malinowski, 1985: 13) lo que garantiza un contacto indispensable entre lo social y la creencia religiosa. A partir de esta relación, lo sagrado se muestra como una “categoría de la sensibilidad” (Caillos, 2008: 12), apartada del territorio racional. La creencia que garantiza la acción de lo sagrado es también una forma de administración de sus efectos, mecanismos y resultados.

Si la intersección entre lo social y lo religioso modera la creencia, no existirá, como le veía Caillos (2008), nada que no pueda ser sede de lo sagrado ni nada que no pueda dejar de serlo. Zizek señaló la posibilidad de que el objeto represente la creencia, si, como vimos antes, esta es una categoría relacionada con lo sensible, entonces, el objeto donde reside lo sagrado, o del cuál es despojado, no tiene necesidad de cambiar físicamente de forma externa, para que la relación sensible desde él y hacia él se transforme de forma determinante. “Ya no es posible utilizarlo libremente. Suscita sentimientos de terror y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso (...) lo sagrado es siempre, más o menos, aquello a lo que no puede aproximarse uno sin morir” (Caillos, 2008: 13). La creencia en tanto ideas, valores y proyectos (Ramírez, 2011), está expuesta a cambios sensibles que operan en la realidad social. No significa esto que sus contenidos estén injustificados o tambaleen de tal forma que no puedan resistir al tiempo, sino, por el contrario, que al ser tal el grado de su efectividad solo se ven superados por sucesos mayores, de cambio estructural, que los desplazan hacia nuevas formas de interpretación donde aparecen menos eficaces, más débiles, casi a punto de ser olvidados. Malinowski (1985) afirmaba que la religión primitiva estaba constituida por fuerzas casi salvajes, expresadas en la desmesura violenta de su poder. Tal debe ser el cambio de las circunstancias sociales para que esas fuerzas de naturaleza animal se vean reducidas y hasta descartadas en el momento de enfrentar la vida. Caillos (2008) apunta que la modulación del contacto entre lo sagrado y lo profano garantiza la utilidad de esas fuerzas sacras. Pero si esos elementos de modulación fallan, es decir, si el rito, en este caso, deja de ser efectivo, lo sagrado y lo profano entrarán en un contacto desmesurado, arbitrario, generando un caso en donde debía existir equilibrio. El despojo de ese contenido sagrado es violento y repentino, y su efecto en la creencia es desorientador. “Cada transgresión trastorna ese orden por completo: la tierra corre peligro de no producir más cosechas, el ganado de quedar estéril, los astros de interrumpir su curso, la muerte y la enfermedad de asolar el país” (Caillos, 2008: 17), lo que sumiría al grupo social en una crisis de sentidos. Parte vital de la acción de la creencia entonces reside en su utilidad para delimitar claramente las acciones en lo sagrado y lo profano, garantizando que el caos permanezca lejano.

La creencia y la actitud entonces aparecen como dos elementos inseparables dentro del contexto social. “Mientras la creencia se refiere al aspecto cognoscitivo –está determinada por las propiedades que el sujeto aprehende en el objeto o le atribuye– la actitud se refiere al aspecto afectivo-valoratorio y está determinada por pulsiones subjetivas dirigidas al objeto”(Ramírez, 2011: 130).

2.2.3.2 Racionalidad Andina

Josef Estermann, en su libro *Filosofía Andina* (1998), concibe a la racionalidad como el esfuerzo del hombre por ubicarse en el mundo. La vocación para hacer de lo sensitivo, lo emocional, lo intelectual y lo vivencial, un “marco imprescindible y a la vez inobjetable de la existencia (individual y colectiva) del ser humano en la totalidad de los fenómenos dentro y fuera de él” (1998: 89), le permite que sus experiencias, diversas y múltiples, tengan una interpretación bajo parámetros conocidos como el modo de vida, propio, lleno de sentido, útil frente a la realidad.

Si entendemos, como en esta investigación, que la sociedad está asentada sobre una estructura de significados, en la que cada elemento que la compone tiene una semántica propia y traducible al conocimiento colectivo, entonces, como dice Estermann, la racionalidad estaría dispuesta en relación estrecha a las condiciones socio-culturales determinadas por esa estructura.

La racionalidad del hombre andino lo conduce a interpretar la realidad desde las formas simbólicas en la que ella está representada, antes que en las formas conceptuales que ella pueda inspirar. “El primer afán del runa andino no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la inserción mítica y la representación cultica y ceremonial simbólica de la misma” (Estermann, 1998: 92). Al ser la relación simbólica su modo de explicación del mundo, el hombre andino se encuentra frente a un entramado de significados, referentes entre sí, capaces de crear sentido. No se trata de una realidad hija de lo cognitivo, solamente, sino, y sobre todo, de “la relación ritual y ceremonial

(danza, canto, rito, acto simbólico)” (1998: 94), revelada en la celebración como un medio que reproduce más que representa y que crea más que repiensa.

Esta condición hace que el hombre andino integre la historia, por ejemplo, no como una condición cerrada a la que se debe fidelidad irrestricta. La naturaleza del símbolo implica la inserción y desplazamiento de significados, cuyos efectos inmediatos se sienten en la constatación de la realidad. Un rito, en tanto espacio y tiempo moderador de relación entre lo sagrado y lo profano, puede desplazarse superficialmente (fechas de celebración, vestimenta, elementos integrados en su estructura) pero esa no será señal suficiente de su inutilidad: su cambio está sometido a la naturaleza de la razón andina que, de forma flexible, se permite incluir discursos externos siempre orientándolos a su fin específico.

La fiesta andina es el espacio donde esta integración se materializa. Si el símbolo es la forma de conocer el mundo, si eficacia no está solo en la representación que pueda brindar entre quienes circula, sino la capacidad de vitalidad que posea en sí mismo, su presencia debe ser viva y nutrir al grupo social de materiales que ningún otro símbolo les puede compartir (Estermann, 1998). Por esta vía entendemos que el objeto ritual, por ejemplo, no es interpretado como un elemento de poder por su hecho material solamente, sino que detrás de él existe la reproducción de una fuerza viva, capaz de integrar y ordenar las acciones humanas. “El runa andino no representa al mundo sino que lo hace presente simbólicamente mediante el ritual y la celebración. Lo conoce vitalmente” (Estermann, 1998: 94), pues es sustancia esencial de su racionalidad la relación que pueda tender entre todos los espacios sociales posibles. La realidad, celebrativa y de significado interpretativo dentro de la estructura social, aparece dentro del rito como un todo simbólico.

Esta perspectiva permite observar como los elementos que rodean al hombre andino, no son elementos inertes o dueños de un solo significado, de una sola dirección semántica. “Una piedra por ejemplo no es simplemente un ente separado y existente en sí mismo, sino el punto de concentración de ciertas relaciones de fuerza y energía” (Estermann, 1998: 96); ese lugar de intersección parece generalizarse a toda acción humana: un hombre carece de sentido cuando no está en comunidad, que, desde lo simbólico, es un conjunto de líneas de

significados tejidos sobre cada paso que el individuo da. Esos vínculos incluyen lo cósmico, lo animístico, lo natural. “El verdadero *aje* para la filosofía andina es justamente la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe” (1998: 98).

La relacionalidad es tan necesaria para la explicación del mundo andino que no permite, por ejemplo, una relación unilateral con los dioses. “Un dios netamente activo es absurdo para la filosofía andina” (Estermann, 1998: 135), pues se trataría de un ente pasivo, hecho solo para recibir, no para otorgar. La relación que se desprende de este nivel de acción permite que hombres y dioses tengan la capacidad de una cercanía estrecha, casi personal, y que su relación esté determinada por formas de presión y agradecimiento íntimas, que apuntan siempre hacia un equilibrio, hacia una forma de justicia que coloque, de lado y lado, aquello que se ha ganado y se ha ofrecido.

La correspondencia, así descrita, es otra de las líneas esenciales de la racionalidad andina, pues “incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo” (Estermann, 1998: 125). Se trata de una correspondencia simbólica, pues dentro de la materialidad del símbolo no habita, como elemento descriptivo, el concepto de lo que se refiere, sino lo referido en sí mismo. No hay mayor nivel de representatividad en la presencia simbólica, como hemos dicho, existe más bien un nivel de recreación, un traer a la presencia, aquí y ahora, aquello que un objeto o sustancia representa. El todo, para la racionalidad andina, está lejos del individuo solo, y más cerca de la comunidad, es decir, del ejercicio de complemento. El rito es un espacio dador de complementos: los símbolos que participan en él se integran entre sí y producen eficacia. Sin el cuidado de que los pasos del ritual sean respetados con estricto celo la relación de complementariedad se vería amenazada, permitiendo que los símbolos que se usan gobiernen a partir de representaciones superficiales no necesariamente desde sus raíces de sentido.

Por esta línea llegamos al campo de la reciprocidad: no hay acto que no sea complementario y que en ese ejercicio no genere una acción recíproca a la propia. La reciprocidad andina, así como la relacionalidad y la correspondencia, traspasa todo territorio de sentido social: lo

natural, lo religioso, lo económico, lo político, lo sobre natural, se convierten en espacios donde la retribución reclama presencia. Pero su presencia en distintos campos no se allana solamente al hecho de intercambiar una cosa por otra. No. Obedece a una forma peculiar de imposición de orden, de deber, a través del que esfuerzos y acciones invertidas en la generación de algo, son retribuidos con esfuerzos y acciones similares también en la generación de algo. “En el fondo, se trata de una justicia del intercambio de bienes, sentimientos, persona y hasta valores religiosos” (Estermann, 1998: 132). De este modo la mirada mercantil cede frente al valor simbólico de los intercambios, magnificado en los parentescos, necesidades, escases, abundancia, es decir, en las condiciones casuales en las que se realice.

Sintetizando estos principios en un Modelo Cosmogónico Panandino, Rodolfo Sánchez Garrafa ha descrito los siguientes como los lineamientos que gobiernan la relación del hombre andino con el mundo:

“La relación entre los fenómenos celestes y el mundo primordial, la ligazón entre especies y el mundo inorgánico, convencimiento que puede tener una profundidad histórica muy grande, el establecimiento de una relación de parentesco entre las especies, el reconocimiento de seres fundadores con una gran capacidad de transformación, la idea de que el pasado primordial crea las reglas del presente y que el presente está relacionado parentalmente con el pasado primordial, las categorías duales de organización social” (Sánchez Garrafa, 2014: 242).

Perspectiva que asumimos como orientadora para esta investigación.

2.2.3.3 Impacto de creencia y cambio

La relación entre la racionalidad andina y lo sagrado, parece haberse trazado en el campo religioso y económico-social. La vida que se desprende de todo lo que rodea al hombre andino, influye de forma directa en los hechos materiales que son su cotidianidad.

La ceremonia, el rito, son espacios donde esta relación se materializa. De acuerdo a Luis Millones ese es un comportamiento que proviene de la época prehispánica, y que, por más

que ha sido perseguido y estigmatizado, durante siglos, no ha encontrado forma de derretimiento en el entorno social. Tal es la fuerza de la racionalidad andina en el territorio religioso que, durante la conquista, “las autoridades coloniales permitieron relativamente los siguientes rituales: el curanderismo y la tinka, nombre genérico de las ceremonias ganaderas (animal pagapu)” (Arroyo, 1987: 152). Estas actividades estaba normadas por la ideología andina, es decir, la forma de racionalidad que llevaba a los hombres a explicarse el mundo.

Normas dispuestas bajo el techo de una religión organizada y coherente, capaz de disponer las vías de relación con lo sagrado. Su forma de acción fue paralela a la acción de la religión católica, oficializada a través de la inserción de lo escrito como medio hacia la legalidad. El desarrollo de la vida de montañas y santos en los pueblos andinos, la existencia de mediadores, la existencia autónoma de vitalidad en cada uno de esos elementos, hace que tanto las montañas como los santos cumplan papeles diferentes; no están cargados de la misma misión en el seno social pues cada sistema es dueño de símbolos propios y estos tienen una forma particular de incluirse dentro de la vida política, económica, social de los pueblos; la vida de los santos se ha convertido en la vida oficial de la ritualidad de esos pueblos, pero la vida de las montañas es una forma paralela de vitalidad y, probablemente, en la figura de los dirigentes comunales confluyan esas dos vidas, así como en la de los sacerdotes, ambos lado de la confluencia se encarnan en ellos, y su vitalidad se encarga de expresar en ambos extremos.

A pesar de toda la modificación histórica que la conquista representó para las prácticas rituales andinas, es evidente que “las civilizaciones mesoamericanas y andinas habían elaborado un poderoso imaginario con respecto al destino de sus gentes” (Lemlij, Millones, 2009: 61). Lo que hizo que las creencias provenientes de cada extremo se desarrollaran de forma paralela. Para el caso de montañas y santos: “a) no presentan oposición diametral, b) tampoco se sincretizan (fusión con la realidad anterior para resultante nueva), sino que ambas coexisten tanto a nivel ritual como en su significancia o interpretación(...) c) ambas religiones se yuxtaponen con clara distinción conceptual y de identidad” (Arroyo, 1987: 158); diferenciándose apenas por la esfera social en la que se hacen evidentes; la creencia andina

relegada, aún, al sentido críptico y enmascarado; la creencia católica oficializada en la esfera pública.

Esta condición parece haber dotado de un campo de acción menos rígido a la formación del catolicismo andino. Sus valores y creencias son diferentes a los de la religión oficial, casi autónomos de esta, aunque el nombre de los santos y las fechas de las celebración coincidan.

No deja de aparecer, debajo de esta configuración particular, el peso de la historia. De acuerdo a Millones “en sus orígenes, la precariedad de su existencia hizo necesaria la fe en poderes ajenos a su voluntad, que pudieran engrandecer los recursos con que contaban (...) el hombre diseñó sus divinidades con aquellas características que le eran inalcanzables” (2014: 11), lo que devino en la necesidad de que alguien apareciera como mediador entre el hombre y lo sagrado. Ese espacio, destino al rito, permitió una comunicación directa entre el hombre y los dioses, garantizando la posibilidad de contener aquello que no era manejable para los habitantes: heladas, inundaciones, terremotos. Estos especialistas en el diálogo con lo sagrado, fueron los encargados de mantener la “matriz que reinterpretaba los signos y símbolos católicos para hacerlos comprensibles a los fieles” andinos (2014: 18).

De pendiendo de la geografía y variedad de etnia concentrada en la conquista, la construcción de la religión andina estuvo sometida a una diversidad e procesos, por lo que su universo simbólico es también la representación de sociedades en fusión.

Aun así, del lado de la cultura ha quedado sentada la tarea de reproducir el sistema de códigos a partir del que se elevan los discursos mítico-rituales, en los que se evidencia la asimilación de condiciones históricas como una forma de garantizar la supervivencia desde la racionalidad andina.

3 HIPÓTESIS Y METODOLOGÍA

3.1 Hipótesis General

Moya y Guamote son dos comunidades campesinas cuyos habitantes conviven a diario con formas de interpretación de la realidad devenidas de la racionalidad andina, en la que se enmarca una relación especial entre la naturaleza y el hombre; y formas occidentales de generación de sentido, caracterizadas por la apertura de vías alternativas para la satisfacción de necesidades vitales. Este diálogo, históricamente, se ha mantenido de forma paralela sin que esto evite que, en determinados momentos, esa convivencia de racionalidades tienda a interrelacionarse causando efectos en los territorios de sentido en los que se manifiestan.

En ambos casos, presencias globales como el Estado, mercado y evangelización, parecen orillar a una difusión de formas ideológicas que chocan con las formas particulares del pensamiento andino y encuentran, como resultado, un efecto visible en la ritualidad de estas localidades. Los principios de convivencia, reciprocidad, organización y distinción, diferenciadores de la vida en Santa Cruz y Moya, traman, de forma diferenciada, su relación con el hombre y la comunidad, y la forma ritual de expresarla es la vía principal para entender cómo, en un sentido estructural, se modifica la vida de los comuneros.

Lo que esta investigación se plantea como hipótesis principal es:

En la lectura comparada de los rituales festivos del Carnaval de Santa Cruz y Marcaje de Ganado, se evidencian las formas en que la racionalidad andina sostiene estructuras de sentido que son efectivas con respecto a un fin comunitario. Sin embargo, al tratarse de comunidades dinámicas, con fuerte presencia de migrantes estacionales en las grandes ciudades de sus respectivos países, la lógica occidental aparece como un dictamen capaz de influenciar las prácticas rituales. El mayor o menor espacio social que los ritos, y específicamente, las deidades montañas, tienen en sus comunidades permite acercarnos a la forma en que las sociedades campesinas dirigieren los discursos contemporáneos,

aceptándolos como elementos de interlocución a través de los que definen sus alcances y límites.

Las formas simbólicas que los comuneros asumen para dar cuenta de esa influencia les permiten hablar de su realidad, mostrar su identidad, al tiempo que comunican los modos en que se relacionan con el mundo exterior, las preocupaciones que de él asumen y las vías por las que imaginan la solución de esas preocupaciones.

Estas influencias de pensamiento son capaces de poner en crisis los imaginarios andinos, hasta el punto de anticipar su extinción.

Bajo este marco, los individuos aparecen como poseedores de una racionalidad que permite la actualización del diálogo a la par del cambio en las condiciones sociopolíticas que se tejen para cada caso.

De esta forma, la investigación busca aportar elementos de debate que alimenten la reflexión sobre la realidad contemporánea en las comunidades campesinas de los Andes ecuatorianos y peruanos, zonas históricamente fraguadas en la lucha y en la resistencia.

Importante para el alcance de esta meta es la forma comparativa con la que se muestren a dos comunidades poseedoras de rasgos semejantes, pero cuyas formas de enfrentar el presente distan, no solo por sus antecedentes en la historia, sino, y por último, por sus modos culturales de afirmar la supervivencia, buscando en ese intento ser lo más parecidos a lo que el tiempo les va dictando.

3.2 Hipótesis Específicas

Remarcamos dos hipótesis específicas:

1. La mayor o menor creencia en la efectividad de los cerros, en Santa Cruz y Moya, está relacionada con formas de producción y consumo propias de la comunidad, y la relación entre estas y nuevas alternativas de satisfacción de necesidades.

2. La modificación en la utilización y acción de los símbolos del ritual tiene que ver con factores de índole ideológico surgidos en el encuentro de la racionalidad andina y las formas de sentido occidental.

3.3 Tipo y Diseño de la Investigación

El método es la forma de elevar al pensamiento un fenómeno social. La presente investigación aborda dos fenómenos sociales de mecánica colectiva, los mismos que deberán ser transformados a categorías subjetivas que permitan su análisis.

Para ello, esta investigación define a su método de trabajo como Cualitativo. En las ciencias sociales, percibir el núcleo de los procesos colectivos desde líneas de cualidad presenta fronteras muy difusas para su definición. Sin embargo, existen algunas líneas rectoras que permiten tener una idea cercana a las características del mismo.

La observación será participativa, la presencia del investigador en Moya y en Santa Cruz garantiza que el conocimiento, de primera mano, sobre los fenómenos a estudiar arroje luces sobre las forma en que viven, piensan y actúan los involucrados en cada uno de los eventos.

Para ambos casos, la descripción densa del proceso ritual permitirá identificar las dimensiones simbólicas puestas en acción en el tiempo de la fiesta.

Es importante resaltar que esta investigación se plantea como un reto particular ser mediadora entre las narrativas de los actores locales y la posibilidad del análisis antropológico que sobre ellas se pueda ejercer. Asumimos, como condición indispensable, que sean las narrativas de los actores las que orienten esa reflexión. La transcripción de preguntas de parte del investigador, y las repuestas extensas que a ellas dan los actores, acerca esta versión escrita, de alguna forma, a la realidad que se vive en la comunidades que aquí se trabajan.

Esperamos con esta inserción de la oralidad del otro, disminuir, en la medida en que esto sea posible, la brecha existente entre los ojos del antropólogo y los ojos del comunero, a sabiendas que lo que aquí generamos es, como hemos dicho, apenas una versión de las varias aristas que puede contener la realidad comunitaria, hecha por el investigador, que en tanto antropólogo, es, sobre todo y de forma constante, un ente ajeno a la vida comunal.

Luego de un extenso análisis teórico, se ha visto necesaria la formulación de algunos modelos metodológicos que servirán para el análisis y la lectura comparada de ambos rituales.

Los detallamos a continuación:

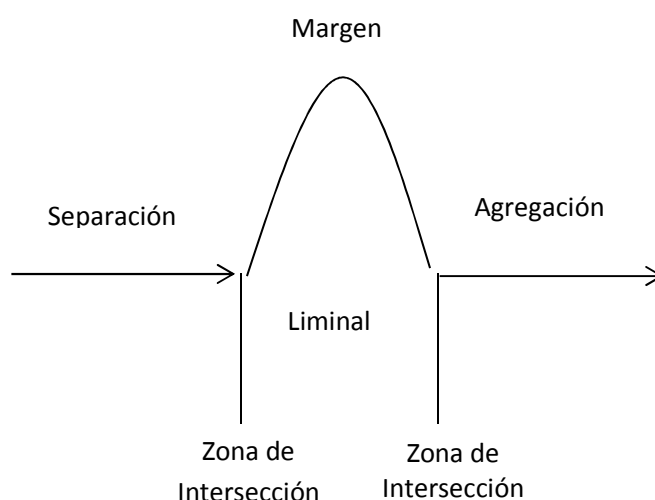


Ilustración 1: Modelo de análisis-Rito
Autor: Victor Vimos

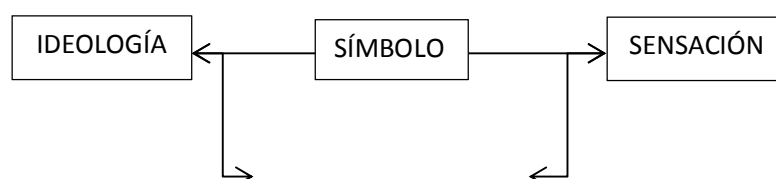




Ilustración 2: Modelo de análisis: Símbolo
Autor: Victor Vimos

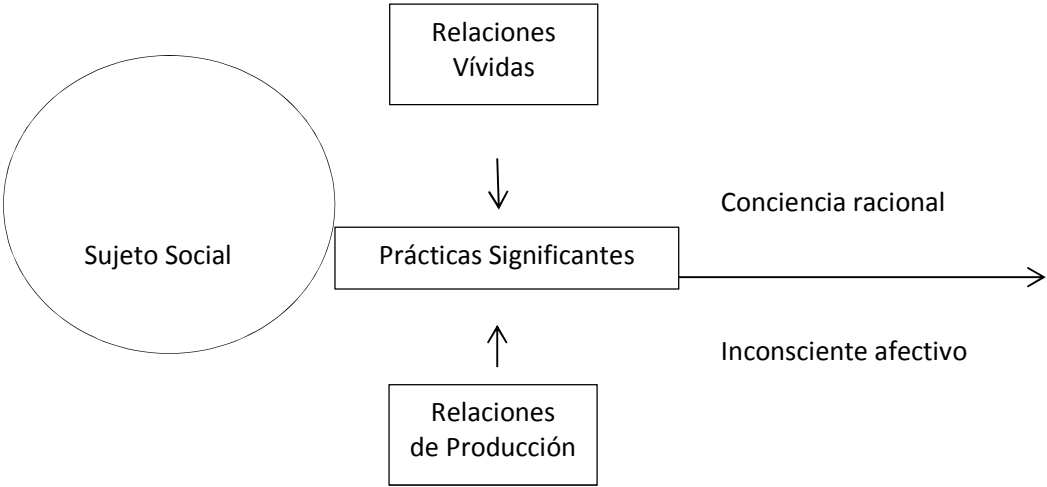
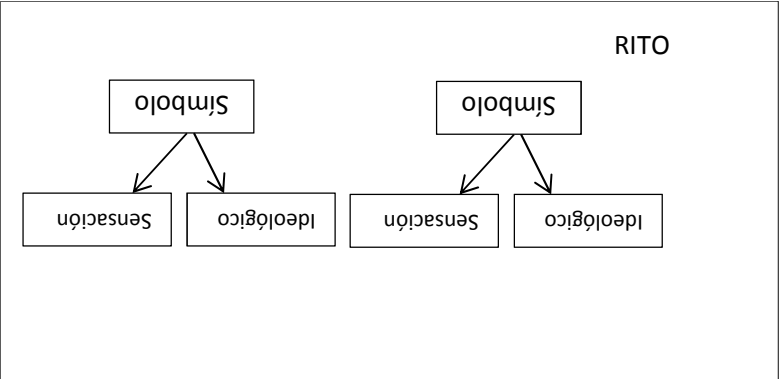


Ilustración 3: Modelo para el análisis: Ideología
Autor: Victor Vimos



Socioeconómico

Sociocultural

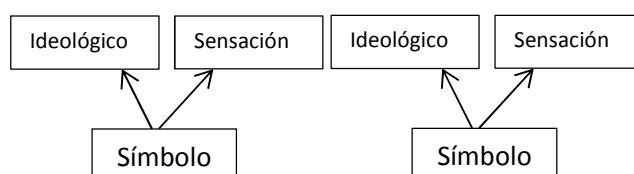


Ilustración 4: Modelo de análisis: Circulación de significados dentro del rito
Autor: Victor Vimos

3.4 Unidad de Análisis

Se definen como Unidades de Análisis las comunidades Santa Cruz, ubicada en el cantón Guamote, en la Provincia de Chimborazo, sierra central del Ecuador; y el Distrito de Moya, ubicado en la Provincia de Moya, Departamento de Huancavelica, sierra centro-sur del Perú.

3.5 Técnicas de Recolección de datos

Dos elementos fijan su importancia aquí: la entrevista a profundidad y el diario de campo.

La primera permitirá acercarnos a las formas de pensamiento con que los habitantes de Guamote y Moya entienden el mundo. Hurgar en el sentido que le otorgan a sus actos construye una plataforma sobre la que se podrá analizar la dimensión que esos valores tienen para el fenómeno social completo.

Los datos e impresiones desarrollados en el cuaderno de campo servirán, en cambio, para permitir que ciertas orientaciones teóricas, aprehendidas en la experiencia en el campo permitan reflexionar sobre los modos de convivencia y comportamiento alrededor del ritual.

A ellos se sumará una exhaustiva búsqueda bibliográfica que fije dos metas principales: documentos etnográficos y documentos monográficos de ambos sitios.

Esta perspectiva nos permitirá tener un entendimiento en la acción e historia que los pobladores de cada una de las comunidades ha podido ver como propia en el transcurso del tiempo.

3.6 Análisis e interpretación de la información

Un análisis de los discursos emitidos por los actores en cada uno de los rituales permitirá conocer las formas de su pensamiento y proyectar una suerte de comparación entre uno y otro lugar.

Se deberá trabajar de forma íntima con la teoría y los datos arrojados del campo a fin de saber cuáles son las formas con las que los pobladores definen a cada una de sus prácticas.

Para el análisis de ambos casos se aplicarán los modelos antes detallados, logrando que, en la medida de lo posible, se pueda establecer una relación entre los dos rituales y propiciar un diálogo que acerque los universos de Santa Cruz y Moya a fin de enriquecer la experiencia analítica.

4 SANTA CRUZ DE GUAMOTE: SAN CARLITOS Y EL CERRO USHUBUG

4.1 Aspectos Generales

La comunidad Santa Cruz de Guamote es una organización campesina ubicada dentro del territorio del cantón Guamote, en la provincia de Chimborazo, sierra central del Ecuador.

Siguiendo la carretera Panamericana desde Riobamba, capital provincial, durante una hora con dirección al sur oriente, se avista un territorio de aspecto montañoso en el que grandes elevaciones alternan con depresiones profundas y llanuras, en su mayoría, desiertos improductivos. Aquí se ubica Guamote¹. Su superficie concentra 1500,9 Km², extendiéndose entre 2600 m.s.n.m. hasta 4500 m.s.n.m.

Con una superficie que bordea las 55 hectáreas, la comunidad Santa Cruz de Guamote se asienta a 3050 m.s.n.m, en promedio, y posee una temperatura media de 13,7°C. Se conocen dos tipos de clima. Invierno, húmedo frío, con posibilidad de helada, en los meses de octubre a mayo. Verano, cálido, seco y ventoso, de junio a septiembre.

Este cantón posee numerosas vertientes para el regadío. El territorio de Santa Cruz de Guamote, por ejemplo, lindera con el río Guamote, aprovechando al máximo para el desarrollo de cultivos, mayoritarios, entre ellos, cebada, maíz, trigo, habas, oca, melloco y mashua. La alfalfa, legumbre, cebolla, coles, zanahoria, nabo, lechuga y remolacha, son propios de los terrenos cercanos a las riberas del río, aunque en los últimos tiempos su densidad a disminuído a favor de los pastos. Sin embargo herbáceas, aromáticas y medicinales (hortiga, menta, chancán), y algunos frutos silvestres como el mortiño y la zarzamora siguen siendo útiles en la cotidianidad. Eucaliptos, álamos y cipreses aparecen en las tierras altas de la comunidad antes que la grama y pasto ocupen todo el paisaje.

La fauna también se distingue por su diversidad. Conejos, perdices, tórtolas, mirlos y jilgueros, guardan naturaleza silvestre, diferente a las aves de corral; perros, gatos, cuyes, cerdos y ganado vacuno, se incluyen en esta lista.

¹ Entre los meridianos 78.33' y 78,51' de longitud oeste, y los paralelos 1,50' y 2,14' latitud sur.

Guamote, elevado a la categoría de cantón en 1944, está dividido en tres parroquias: Matriz, Cebadas y Palmira.

Santa Cruz forma parte de la parroquia Matriz, en la que se concentra un 6,4%² de la población total del cantón.

La provincia de Chimborazo posee actualmente 458,581 habitantes, de los que un 58,50% reside en el sector rural. Guamote posee 45,513 habitantes, divididos entre mujeres (50,88%) y hombres (49, 12%). Su población se define mayoritariamente joven: entre 1 y 34 años de edad se hallan el 70% de guamoteños, y, entre ellos, los comprendidos entre 1 y 19 años son los más numerosos (INEC, 2010).

Para el caso de la comunidad Santa Cruz de Guamote se cuentan cerca de 150 familias de cinco personas, en promedio, sumando unos 750 habitantes aproximadamente.

En Guamote la población indígena se reparte en alta densidad: un total de 94,49% se autodenomina así, dejando un pequeño porcentaje para mestizos, blancos, afros y montubios. Pero a escala provincial los indígenas son minoría, alcanzando apenas un 38% frente a un 58,8% identificado con lo mestizo (INEC, 2010)

La comunidad Santa Cruz de Guamote es de naturaleza los indígenas en mayoría.

En 2013, el INEC destacó a Guamote como el cantón más pobre de la provincia de Chimborazo: 96,10% de la población experimentan pobreza por la falta de servicios, mientras que la extrema pobreza marca a un 87,90%. Su concentración está orientada a las zonas rurales del cantón y es señalada como causa de los amplios movimientos de migración que experimentan las 115 comunidades de Guamote.

Pero, a pesar del desplazamiento forzado, el campo guamoteño sigue concentrando a 95% de la Población Económicamente Activa (PEA), conformada en su mayoría por hombres con edades comprendidas entre los 20 y 40 años (INEN, 2010). La agricultura es el campo más importante para la ocupación de la PEA en el cantón, además de la ganadería, la caza y la pesca.

² Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial. Prefectura de Chimborazo, 2011

Entre los habitantes de la comunidad el uso del Kwichua es predominante. La comunicación familiar y vecinal está mediada por este idioma. El español es la lengua de relación con los mestizos y, últimamente, con los más jóvenes de la comunidad, quienes a pesar de entender y hablar bien la lengua nativa se limitan en su uso, relegándolo apenas para momentos de fiesta, actos rituales o fúnebres.

En Chimborazo el nivel de analfabetismo equivale a 13, 5% de la población, del cual Guamote concentra cerca del 20,14% (INEN, 2010). Las zonas rurales son las más afectadas por este indicador; la mujer es el sujeto social menos favorecido en este sentido, teniendo el hombre la posibilidad de escolarizarse y llevar cursos de especialización laboral. La población más joven en Santa Cruz de Guamote ha optado, aunque en número pequeño, por continuar con estudios superiores en universidad, institutos técnicos y tecnológicos, y escuelas de formación policial y militar.

En la comunidad la vivienda es mayoritariamente propia. Está habitada por la familia nuclear, o por la familia ampliada, si se trata de hijos o hijas con sus esposas y esposos, respectivamente, a la que se une la parentela infantil. Existen además viviendas habitadas por personas de la tercera edad, escasamente visitadas por sus familiares.

La casa compuesta de ladrillo, hierro, cemento y techada por una loza, se expande como modelo de vivienda en la comunidad, relegando a las mediaguas, chozas y covachas. Dentro de ellas, el gas es el combustible más utilizado, sin que se haya eliminado del todo el carbón o la leña, elementos de utilización común sobre todo cuando se trata de preparación de alimentos para faenas colectivas o fiestas del sector.

Luz eléctrica, agua potable, teléfono fijo, eliminación de basura, servicios higiénicos y letrinas, completan la lista de elementos que facilitan la convivencia en la comunidad. Además, en los últimos años, el teléfono celular, computadora, internet y televisión por cable, han ganado terreno en un número cada vez más significativo para los comuneros. La migración dentro y fuera del país ha alentado, por ejemplo, la instalación de cabinas

telefónicas y de internet en el sitio, conectando a los más jóvenes el contacto con redes sociales y sistemas cibernéticos de comunicación.

La base de la alimentación de los santacruceños está sostenida en papá y cebada, y se completa con arroz, avena, trigo y sus derivados procesados en harinas. La crianza de animales de corral y ganado vacuno proporciona carne y lácteos. A pesar de ellos, parte importante de los derivados de estos dos productos provienen directamente de la cabecera cantonal.

Ahì també se adquiren indumentarias de hombres y mujeres de la comunidad. Las bayetas, blusas bordadas y anacos son utilizadas por las féminas como indumentaria cotidiana. Los hombres utilizan pantalones tela o de jean, camisa, sweter y, en adultos y adultos mayores, un poncho de color rojo pálido.

El sombrero sirve para cubrir la cabeza de mujeres y hombres por igual.

En la población infantil y juvenil se siente diferencia en la vestimenta. La mujer es revestida de forma tradicional; el hombre empieza a apartarse de sus distintivos, sombrero y poncho, cambiándolos por gorras con visera y chompas gruesas.

Las festividades principales de la comunidad son el Carnaval, entre los meses de febrero y marzo, y la Fiesta de las Cruces, en el mes de mayo.

4.2 Historia

Las provincias de Chimborazo, Tungurahua y Bolívar ocupan el espacio que, en el pasado, correspondió a la Nación Puruha (Alcoser, 1968). Los Engendrados de los cerros³ fueron agricultores sedentarios especializados en el cultivo de papa, maíz, y tenían llamas como animales de crianza, llegando a construir obras de irrigación en algunos sectores de su territorio (Iturralde, 1980).

³ De acuerdo al estudio de Alcoser este era el significado literal de Puruhá, aunque también lo relaciona con la frase "Cóndores de Nieve". Roberto Rodríguez Saltos, en su libro *Guamote, Ayer y Hoy* (1987), relaciona el término con las frases "Hijos del cerro altísimo" y "Los hijos del silencio"

Asentados a los pies del Chimborazo fortalecieron la organización que ordenaba la vida.

La de los Guamotis era una de las tribus incluida en la administración Puruha (Alcoser, 1968). En kwichua, *Gua* atañe relación con un campo amplio y fértil, y *Moti* con el grano cocido del maíz (Rodríguez Saltos, 1987).

Para Iturralde (1980) la producción agro-ganadera que sostenía la supervivencia de la antigua población de Guamote estaba asentada en la fortaleza de las relaciones de parentesco sobre la que se estructuraba un sistema político-religioso condicionante de la producción.

Esa condición fortaleció la resistencia a la llegada de los Incas hasta tierras guamoteñas, encontrándose los sureños “con un pueblo capaz de oponer resistencia y negociar rendición” (Iturralde, 1980: 62).

Los cincuenta años de ocupación Inca parecen no dejar mayor huella en la estructura social de los guamoteños. Será con la llegada de los españoles que esta estructura se vea removida, casi hasta desaparecer por completo.

Debido a la guerra de conquista, cuando los ibéricos arriban a las pampas de este cantón la población se encontraba dispersa. Una de las primeras misiones fue concentrar a esta población en grandes extensiones de tierra, antecedente de la formación de haciendas (Alcoser, 1968).

A orillas del río Guamote se fundó el pueblo del mismo nombre, cobijado por la sombra de uno de los cerros más grandes de la zona, el Ushubug. Mitas, obrajes y encomiendas se integrarán como formas de explotación de la mano de obra del indio (Alcoser, 1968).

Conquistadores someten a los conquistados a largas jornadas de trabajo, a remuneraciones escasas o inexistentes, bajo condiciones que, en muchos casos, cobraban cientos de vidas.

Alcoser (1968) recrea la destrucción que Guamote sufre el 4 de febrero de 1797: un terremoto echó abajo la cima del cerro Ushubug, enterrando al pueblo y obligando a los sobrevivientes a refundarlo unos kilómetros hacia el sur.

Esta catástrofe hizo que el Siglo XVIII para los guamoteños sea un tiempo crítico. La crisis más aguda fue sentida por el indígena. El cansancio alrededor de la paupérrima situación en la que se encontraban los condujo a actos de rebeldía. “El levantamiento de los indios de Guamote en 1799 fue espantoso, acometieron a los blancos en varios pueblos y les dieron muerte de la manera más feroz y sangrienta”, (Alcoser, 1968:54).

No será la única muestra de inconformidad emitida por los indígenas. A lo largo de la historia Guamote se caracterizará como uno de los epicentros de grandes movimientos de rebeldía, llegando, en muchos casos, al uso de la fuerza para visibilizar sus necesidades en el panorama nacional⁴.

En la época republicana, y consientes de ese peligro que entrañaba el indio guamoteño, los españoles deciden encargar el pueblo en la administración de los Padres Agustinos (Rodríguez Saltos, 1987). Bajo este contexto, los habitantes del pueblo serán partícipes de la campaña de independencia que culminará con la emancipación del Ecuador el 10 de Agosto de 1809. Alcoser (1968) registra el paso del General Antonio José de Sucre por estas tierras en su recorrido hacia Quito. De la misma forma presenta como un momento definitivo para la independencia la victoria obtenida en la Batalla de Galte, enfrentamiento realizado cerca de Guamote en 1876, y en la que gran cantidad de indígenas fueron actores indispensables para el triunfo.

Lo serían también cuando Eloy Alfaro, en su campaña revolucionaria, a inicios del Siglo XX, recibe el respaldo de los naturales de Guamote previo su victoria frente a las huestes conservadoras. Su gobierno decretará en 1895 la abolición del tributo de los indios, generando fuertes críticas en la élite de explotación agraria dominada por los blanco-mestizos.

⁴ Los levantamientos de 1990 y 1992 tuvieron a comunidades como Santa Cruz de Guamote entre las primeras en organizar marchas que llevaron a gran parte de su población a tomarse varias capitales provinciales del centro del país, marchando días enteros a pie, con la consigna de cambiar las condiciones de explotación a las que se veían sometidos. Se recuerda, además, el Alzamiento de Galte (Alcoser, 1968), famoso por ser el germen, en 1930, de las primeras agrupaciones de indios orientadas a reclamar un reparto igualitario de la tierra.

La Revolución Liberal, encabezada por el Alfaro, le añadirá algunos cambios esenciales a la vida del cantón. La llegada del ferrocarril en 1903, cambia la vida del guamoteño. No solo porque abre camino a la modernidad, sino porque permite un reacomodo de la demografía local: el movimiento entre costa y sierra que permite el tren, genera una migración provincial e interprovincial a los cantones atravesados por su ruta. Además, dentro del mismo cantón, nuevos barrios aparecen pegados a las líneas del tren y con ellos la llegada de indígenas, que hasta entonces acomodaban sus vidas en las zonas altas del cantón, se hace inevitable. El resultado es el aumento demográfico y las necesidades urgentes por saldar.

A la máquina de vapor se sumarán los vehículos que, alentados por la inauguración de la carretera que uniría Guamote con Riobamba en 1936, aumentaron en número, acelerando la relación entre la vida de los guamoteños con la vida de la cabecera provincial.

A esa altura la hacienda se había institucionalizado como mecanismo de explotación de la mano de obra indígena en la sierra ecuatoriana (Rodríguez Saltos, 1987). La figura del huasipunguero, el indio que recibía un pedazo de tierra pobre a cambio de trabajar las grandes extensiones de tierra del patrón, se estableció como núcleo del mecanismo que sostenía en funcionamiento al latifundio.

La primera Reforma Agraria ordenada en 1964 aportó, según Iturralde (1980), a la desarticulación del latifundio como unidad de tenencia de la tierra y de la hacienda como empresa para explotarla. Estas condiciones generarán una liberación del capital del interior del país y su traslado hacia ciudades como Quito, Guayaquil y Cuenca, en las que la mediana propiedad se incrementará considerablemente. La figura del mestizo condensará este cambio. La segunda Reforma Agraria se aplicará en 1970 y tendrá a Guamote como “el centro político de su aplicación” (Iturralde, 1980: 68). Con ella se abolirá el huasipungo y se permitirá acceder a las propiedades del hacendado a los comuneros que antes eran sus trabajadores explotados.

Esta es precisamente la ruta que la comunidad Santa Cruz de Guamote sigue para obtener los títulos de propiedad de lo que fue la hacienda San Vicente.

En “Guamote: campesinos y comunas” (1980), Iturralde infiere que esta modificación se avanza paralela al cambio en la orientación de la política del Estado ecuatoriano. Lo rural pasa a formar parte de la planificación del desarrollo del país, y se materializará en una serie de agencias dedicadas a controlar la relación del hombre con el campo: juntas de protección, oficinas de registro, juntas de regantes, departamentos de promoción rural, etc.

Esta dinámica añadirá en el campo la necesidad de concentrar fuerzas en una organización política amplia, capaz de llevar adelante luchas sostenidas por el acceso a la tierra y el cumplimiento de los postulados de las dos Leyes de Reforma Agraria. En 1944, y bajo esas condiciones, se fundará la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), semilla de los campesinos en su resistencia ante las políticas estatales.

Esta organización alcanzará su máxima expresión en los levantamientos de 1990 y 1992 en los que indígenas serán actores políticos capaces de ejercer un rol definitorio en la vida democrática del Ecuador. La fundación de Pachakutik, brazo político del movimiento indígena, muestra un colectivo invisibilizado por años, capaz de poner en jaque las relaciones entre el estado y sus ciudadanos.

Resultado de esa lucha en Guamote se elegirá, por primera vez en la historia del Ecuador, un alcalde indígena: Mariano Curicama, en 1992; quien es actualmente Prefecto de la provincia de Chimborazo, es decir, la máxima autoridad electa en este sector del país.

4.3 Economía

La economía del cantón Guamote está definida por la relación del hombre con el suelo: el manejo de los ciclos ecológicos durante el año, y la utilización constante de su fuerza de trabajo.

Iturralde (1980) describe cómo las tierras altas han estado dispuestas para la siembra de papas, cebada y chochos, mientras que las tierras que poseen irrigación han sido favorecidas

por los pastos. Además en las zonas cercanas a vertientes o riveras de ríos los cultivos estacionales como el maíz, el trigo, la zanahoria, la cebolla y la alfalfa rotan en su crecimiento y cosecha.

La crianza de animales ha sido la actividad complementaria al agro. Ovejas, cabras, ganado vacuno, cuyes, conejos y aves de corral son características en la zona.

La hacienda se constituyó en una empresa capaz de extraer los excedentes de la producción campesina en las comunidades del cantón Guamote (Iturralde, 1980). Ferrín (1980) esta etapa será determinante en la actualidad económica del sitio debido a que permitió la concentración de la tierra en una minoría con la capacidad de explotar a los indios, lo que significó una presencia permanente de la lucha de clases, culminando con la disolución de las haciendas y su impacto económica en todo el cantón.

La fragmentación de la propiedad hacendaria y transformación en minifundio configuran la disposición actual de la tenencia de tierra en el cantón. Según Chuquimarca (2008), en promedio se conoce que unas 100.594 Ha de tierra componen el cantón, y de ellas 3, 928 Ha son Unidades de Producción Agropecuaria (UPAs). El censo agropecuario de 1974 muestra que de este número de UPAs al menos un 78% de la población poseía cerca de 20 Ha de terreno, siendo propiedad individual. Hoy, de acuerdo a datos del Censo Agropecuario del año 2000, más de un 52% de la tenencia de la tierra está en manos de propietarios cuyos terrenos no superan las 5Ha. El minifundio ha difundido su uso en la región.

Para la comunidad Santa Cruz de Guamote la realidad no es distinta. Las propiedades individuales acogen sembríos estacionales destinados en la mayoría de los casos al autoconsumo. Si este requerimiento está cubierto por la posibilidad de comprar productos en las tiendas y mercados es porque la mano de obra se vende fuera de la comunidad. La migración hacia Quito, Guayquil y, sobre todo, Cuenca, abrió un campo de ocupación para los jóvenes santacruceños, quienes se emplean generalmente en tareas de construcción civil. Además, se cuentan entre ellos oficios como los de estibador, vendedor ambulante,

comerciante en los mercados (especialmente las mujeres), y en menor grado, choferes profesionales.

Cuando existe un exceso en la cosecha, o cuando la planificación ha sido sacar esos productos fuera de la comunidad, son conducidos hasta los mercados de Guamote y, en menor cantidad, Riobamba, en los que se comercializan siguiendo los patrones de intercambio nacional.

Presencia importante para la economía comunal representa la Feria de Guamote, que se realiza cada jueves en la cabecera cantonal. Probablemente es la concentración indígena más numerosa en el centro del país, moviliza a todas las comunidades del cantón así como de Colta, Alausí y Chunchi, proveyendo de un espacio amplio para el intercambio de productos y mano de obra.

El apareamiento del mercado de leche debido al establecimiento de empresas lácteas en la cabecera cantonal alienta a que, cada vez más, los terrenos en Santa Cruz de Guamote sean destinando al crecimiento de pastos, requisito necesario para que el ganado pueda producir mayores cantidades de leche y mayores sean los ingresos que por ella se recibe.

Los niveles de especialización en la educación son menores. En la última década los jóvenes, sobre todo varones, han continuado estudios superiores en la ciudad de Riobamba. La Politécnica de Chimborazo y la Universidad Nacional de Chimborazo son dos espacios que han recibido a los santacruceños, quienes se especializan en ramas tan disímiles como la agronomía y el ecoturismo.

Destaca además la especialización militar y policial en las escuelas destinadas a este fin. Los comuneros presentes en ellas son mínimos, y casi siempre, antes de su ingreso, han tenido un tiempo considerable de vida fuera de la comunidad. Quienes acceden a estos niveles de formación guardan mucho prestigio alrededor del esfuerzo propio y de los padres, destacándose como personas de respeto en la comunidad.

En la comunidad la necesidad de utilizar tecnología agrícola (arado, tractor, trilladora) es cada vez mayor, así como los diferentes métodos de control de salud y salubridad de los animales de crianza (Chuquimarca, 2008).

La transformación de productos a partir de materias primas es casi nula, destacándose apenas la confección de cabuyas o determinadas prendas de vestir, pero en cantidades totalmente irrisorias frente a lo que produce el agro.

4.4 Estructura Social

No existen tierras comunales en Santa Cruz de Guamote. La única evidencia de terreno compartido es la que ocupan las dos iglesias, una escuela, una casa comunal y un estadio.

Dentro del hogar la autoridad recae en los padres de familia, quienes son los encargados de la toma de decisiones familiares, así como las voces autorizadas para intervenir en asambleas generales, o delegar a los hijos en determinadas actividades del campo.

Las familias nucleares son menos, en número, que las familias ampliadas. En el segundo caso, el padre está a la cabeza de toda la familia, aun cuando los hijos o hijas sean casados o hayan fundado su propia familia. Las personas de la tercera edad, se replegarán a esta estructura, y su palabra tornará en un referente simbólico, de respeto, pero, cada vez menos, definitorio en cuanto tiene que ver con las decisiones del día a día.

Dentro de la comunidad la autoridad es ejercida por el Cabildo, conformado por un grupo de pobladores, electos por mayoría popular, para ocupar los cargos de Presidente, Vicepresidente, Tesorero y Secretario, teniendo cada uno la duración de un año calendario. Al cabildo se suman la Junta de Regantes y la Comisión de Fiestas, grupos dependientes de las decisiones del primero, conformados también por comuneros electos en asamblea general, depositarios de la confianza de los dirigentes comunales.

La dirigencia trabaja estrechamente con la Iglesia Católica, representada por la orden Jesuita asentada en la comunidad desde mediados del siglo pasado. La figura del padre Julio Gortaire J.H.S., uno de los religiosos de mayor presencia en la sierra centro del Ecuador,

ligado al movimiento campesino de Guamote, a sus luchas y conquistas, es un punto sobresaliente en el manejo del poder y la toma de decisiones en la comunidad.

En la cabecera cantonal, el Cabildo coordina con el Municipio de Guamote, el Destacamento de Policía y el Departamento de Bomberos.

Si en algún momento se hace necesario, el Cabildo puede apoyarse en cualquiera de esas instancias municipales para acceder a dependencias provinciales, en la Prefectura de Chimborazo, y desde ella a instancias nacionales.

Recientemente la migración de la gente más joven ha producido ciertas modificaciones en las relaciones de poder dentro de la comunidad. Si un hijo sigue estudios en Riobamba, su figura se va distanciando del común de los pobladores, ganado una relevancia que está ligada con el horizonte profesional. Lo mismo pasa cuando se eligen disciplinas militares o policiales. En el prestigio se diría que estos chicos y sus familias se destacan de entre los demás, y es una muestra de progreso y perseverancia que destaca en la comunidad.

La migración por mano de obra en el rubro de la construcción no recibe el mismo carácter distintivo, pero tampoco es menospreciado. Resalta siempre un espíritu trabajador, sencillo, características con las que se identifica el santacruceño. Sin embargo, ciertos jóvenes migrantes últimamente han sido vistos como portadores de prácticas negativas con las que incitan a otros jóvenes de la comunidad a la toma de actitudes novedosas dentro de Santa Cruz de Guamote. Escuchar música gótica, vestirse como Emos, la utilización de tatuajes, son vistos como formas amenazadoras de la tranquilidad comunitaria.

Al no existir tierras comunales disminuye la acción colectiva. A pesar de ello ciertas prácticas la siguen alentando, labores que tienen que ver con la iglesia, la escuela y las fiestas locales. También está integrada a prácticas de redistribución de la fuerza de trabajo como la minga y las labores de limpieza de acequias, todas ellas coordinadas por los miembros del Cabildo, y normadas por un sistema de multas aplicadas a quienes demuestren escaso espíritu de colaboración y participación.

Los maestros de la escuela de la comunidad siguen representando voces importantes en la orientación de la comuna, pero no lo suficiente como para superar las voces de los catequistas locales, formados bajo la tutela de los jesuitas y quienes han logrado imponer, de apoco, una conducta colectiva en la que se adivina claramente la relación intrínseca entre la religión católica y la dirección política de los Cabildos. Son los catequistas quienes representan una figura de poder mediadora entre la comunidad y la iglesia.

4.5 El Carnaval en Santa Cruz de Guamote: peregrinación hacia el cerro Usubug de la mano de San Carlitos

Febrero y marzo se caracterizan por la lluvia. En la sierra de la provincia de Chimborazo, sobre las montañas que rodean a la comunidad Santa Cruz de Guamote, las nubes lo confirman: un tumulto gris anuncia, en horas de la tarde, que en cualquier momento el agua cernirá su presencia sobre todo lo que existe en este lugar. Nada más distinto que en horas de la mañana cuando el sol, su luminaria de cobre, se recostaba sobre los sembríos, generando una sensación de goce, de tiempo distinto y nuevo.

Hombres, mujeres y niños que habitan esta comunidad, al ver esa variación de clima, saben que ha llegado el Carnaval.

El sábado, anterior al Miércoles de Ceniza, una cuadrilla de comuneros empieza a construir los espacios que se ocuparán en la fiesta. Apilan maderas, clavos y cabuyas para, a lo largo del día, confeccionar una de las pequeñas estancias separadas del suelo y coronadas por dos banderas de color blanco, semejantes a los púlpitos de las iglesias, desde donde el Rey y sus acompañantes, los Embajadores, presidirán la fiesta. Estas edificaciones reciben el nombre de Palacios o Palcos, y permanecen de pie durante toda la semana, indicando a propios y ajenos que en esta comunidad vive el Carnaval.

La construcción de los Palcos está encargada a los Priostes: hombres o mujeres que han sido elegidos entre todos los miembros de la comunidad, bien sea por su juventud, bien por su prosperidad, bien por el respeto que les tienen los demás. Un Prioste se encargará de toda actividad delegada por el Cabildo, la máxima autoridad dentro de la comunidad.

Un año antes, a pocas horas de que muera el Carnaval, en una pequeña habitación de la casa comunal, los Cabildos se han sentado a discutir a quien eligen para determinada actividad. Esta discusión está mediada por la experiencia que da conocer a cada uno de los habitantes de la comuna. Al nombrar a tal o cual persona, enseguida saltan a la memoria de los Cabildos las características que lo diferencian de los demás. Pesan la responsabilidad, la honestidad, la solidaridad, pero también la capacidad de incurrir en gastos determinados por la magnitud de las tareas que le sean asignadas. No todos son priostes. No tienen por qué serlo.

Este año, los Priostes de los Palcos son dos: uno viejo y otro joven. El primero ha apurado a la cuadrilla de comuneros desde muy temprano en la mañana de sábado. Antes del mediodía su Palacio ya está de pie. Luce erguido, forrado por plásticos y cobijas que lo mismo quieren adornarlo como proteger de la lluvia a sus futuros ocupantes. Dispuesto en un lugar central de la plaza principal de la comunidad, este Palco ha sido levantado junto a la iglesia, cerca de la escuela, en la parte que los comuneros conocen como Santa Cruz Centro.

El segundo Prioste ha debido esperar para que los vecinos vengan en su ayuda. El sol de la una de la tarde los encuentra apretando las maderas con cabuyas en la parte conocida como Santa Cruz Alto. Aquí, también existe una iglesia, y el Palco también se construye en uno de sus costados. Con el paso de las horas y el esfuerzo, las barrigas de grandes y chicos empiezan a sonar molestas. El Prioste debe calcular eso: su familia llega con ollas repletas de papas achotadas y atún, repartidas inmediatamente entre los ayudantes. Con discreción, casi con vergüenza, circula la cerveza. Una década atrás, todos estos trabajos implicaban una gran borrachera. Ahora, los Cabildos han ordenado que el consumo de alcohol sea moderado, algo que todavía no termina de ser bien visto entre el grueso de los comuneros, quienes aprovechan la mínima oportunidad para soltar, en forma de cháchara, algún comentario que busca ridiculizar esta norma.

La construcción de Palcos tiene el mismo componente que hace únicas a las labores en el campo: los vecinos se saludan, recuerdan sus apodos, hacen cháchara de tal o cual anécdota, siendo la risa la melodía que acompaña en el fondo. Esa disposición está presente en todas las tareas que el Carnaval trae para los santacruceños. No hay uno solo, entre los días que

ocupa la fiesta, en que las caras sean amargas, o las palabras suenen pesadas como en la cotidianidad.

Levantados los Palacios la tarea está cumplida. Los ayudantes y los Priostes regresan a sus casas. Ahí, la noche les depara la llegada de las familias que viven fuera de la comunidad. El Carnaval las trae. De a uno, de cinco, de diez, van llegando en silencio, envueltos en el frío que atina a colgar de las ramas de los eucaliptos que rodean la comuna. Cuando las puertas se abren del otro lado aparecen caras conocidas: hijos, yernos, nueras, nietos, sonriendo todos y todos contentos, diciéndose unos a otros: “Ya llegó el Carnaval”.

Aunque no se va nunca. Los comuneros hablan de él durante todo el año como si con insistencia ansiaran verlo aparecer. “¿Cuánto falta para el Carnaval?”, es la pregunta recurrente entre los santacruceños, quienes juegan adivinar el tiempo restante en lo que le falta a un chanco para ser sacrificado, o en las arrobadas de morocho que las gallinas deberán comer para estar listas a la hora del caldo, o en lo que tardará la leña en secarse para servir como combustible durante los ocho días que dura la fiesta.

Así, envueltos en esa espera, no verán la hora en que un hombre blanco, barbado y montado a caballo aparezca entre los trigales. Solo los mayores, hombres y mujeres hechas de viento, saben la ruta que lo ha traído hasta aquí. Ha bajado del nevado Chimborazo para cruzar las chacras de Riobamba, Colta y Columbe. Y solamente aquí se ha transformado. Ha entrado, como cada año, en el cuerpo de Santiago Matamoros; es su mismo caballo, es su misma barba, es su mismo porte erguido sobre la silla, sobre un animal a cuyos pies agoniza un hombre. Pero aquí, en Santa Cruz de Guamote, Santiago ha sido desvestido. Lo cubren ahora una capa y una corona similar a las que el Rey del Carnaval lleva durante la fiesta. En su mano derecha, el santo aprieta un gallo, en la izquierda, un puñal del que pende un tambor. Así se lo ha bautizado como San Carlitos. No está aquí para matar a nadie que le haga caso. Ni siquiera al hombre que a sus pies ya no agoniza, sino que ha bebido tanto que no puede levantarse.

Avanzará entre el trigo y la alfalfa, silencioso hasta que algún niño, adulto o anciano lo vea, y corra a avisar a los demás que Tayta Carlitos ha llegado, que la fiesta debe empezar.

Golpeará puertas, San Carlitos, enamorará huarmis, sacará a bailar a los más viejos, hará florecer el campo y chumará cabeza de hombres y mujeres para que en los ojos del alcohol, que siempre son sinceros, la gente vuelva a ver a tanto familiar muerto, regresando a la fiesta para bailar sin descanso, un año más, entre las chacras.

Las campanas de la iglesia principal en Santa Cruz Centro avisarán que es domingo y que la hora de ir a misa llegó. La gente abarrotará las bancas que ocupan todo el espacio dentro del adoratorio.

Uno de los primeros asistentes es el Rey del Carnaval, el personaje principal de la fiesta. Viste una capa de gamuza en la que las lentejuelas y los hilos de color se encargan de dar forma a la imagen de San Carlitos. En la mano derecha sostiene un cetro, y su importancia es confirmada por una corona que le adorna la cabeza.

Hace cinco años, cualquier comunero podía pedir ser Rey. Su petición era discutida entre los Cabildos y, si llenaba las expectativas de los mismos, recibía la aprobación. Se evaluaba la madurez del voluntario, su responsabilidad, y la forma en que era visto por la comunidad. Así se cuidaba que el personaje principal de la fiesta sea un hombre capaz de impartir ejemplo entre los demás.

Pero ahora ya nadie pide ser Rey. Los Cabildos, asumiendo esta falta, han decidido actuar para que la fiesta perdure: quien es Presidente, ese año, será también Rey en la festividad. Vicepresidente y Tesorero asumen como sus acompañantes, reciben el nombre de Embajadores.

Este año, sin embargo, la comunidad ha aceptado como Rey a un vecino joven. Hace años él ya hizo la fiesta, igual que antes su padre y su abuelo. Sentado en la primera banca, este vecino se coloca la capa, afirma el cetro, y deja la corona a un lado; se dispone a esperar que empiece la misa.

Los sacerdotes Jesuitas que habitan en Santa Cruz de Guamote han sido los encargados de formar, durante más de medio siglo, comuneros catequistas que llevan la Palabra de Dios por todos los rincones del Cantón Guamote. Son jóvenes en general, y de no ser porque su vocación ha sido orientada hacia el servicio pastoral, por su don de oratoria, por su capacidad

de organización, tendrían el perfil adecuado para asumir como dirigentes comunales. En más de una ocasión, los catequistas han estado enrolados como parte del Cabildo.

En la misa son los que se ocupan de los detalles. Cuidan que la música esté lista, que la gente esté sentada y que todo marche bien en la homilía. La misa es dictada por un sacerdote joven que, en español y durante una hora de discurso enlaza el trabajo, el dinero y la presencia de Dios como un fin a ser alcanzado en la vida. De rato en rato, los catequistas traducen al kwichua partes del discurso, debido a la presencia de numerosos ancianos quienes no entienden bien el español.

Nadie menciona a San Carlitos durante la misa.

Cerca del final, el sacerdote hace que los Cabildos y el Rey se acerquen hasta el altar principal del templo. Allí, los representantes de la comunidad reciben la bendición divina para que sus funciones sean cumplidas de la mano de Dios. Los bastones de mando, objetos de madera confeccionados como representación del poder local, son roseados con agua bendita. El Rey, a su turno, bendice su corona, y solo entonces llega a colocársela en la cabeza.

Al salir la gente se ubica enseguida frente al Palco armado por el Prioste viejo.

Allí acontecerá otro acto solemne. El Rey y los Cabildos, acompañados de músicos que tocan el acordeón, el rondín y la guitarra, darán algunas vueltas alrededor de la iglesia, cantando y bailando con cierta lentitud. Una vez que el Rey de la señala, se posarán frente al ingreso del Palco, y ahí esperarán las palabras del Prioste. Acompañado de su esposa, este recitará en Kichuwa un largo discurso. En él, recordará su infancia, su juventud, quiénes han sido sus padres, abuelos y compadres. Describirá el origen de la comunidad, mencionando a varias personas muertas, a quienes dará las gracias. Detallará el paisaje de Santa Cruz de Guamote, la relación entre los animales y los hombres, la humildad de estos últimos y su coraje para el trabajo, características propias de quien se sabe santacruceño. Agradecerá a San Carlitos por volver un año más, por darles la vida para bailar el carnaval.

Y por primera vez, en lo que va de fiesta, aparecerá el nombre del cerro Ushubug. Al pronunciarlo, el anciano señalará la montaña que se levanta frente al pueblo, y de cuyas faldas, durante siglos, los santacruceños obtienen recursos para sobrevivir.

Al terminar esa arenga, los Cabildos y el Rey se acercan despacio, rezando ente dientes la siguiente plegaria: “Sea bendito Dios Alabado, sea Señor Santísimo Sacramento, del altar de la Virgen María concebida sin mancha ni pecado original desde el primer instante del ser natural. Amén”. Una vez que están frente al prioste, arrodillados, reciben la bendición, señal de que ya se puede subir al Palacio.

Una vez allí, la música, la risa y la cerveza generarán un clima festivo capaz de contagiar de emoción a todos los comuneros que, bajo el Palacio, miran hondear las banderas de los Embajadores, en las que la figura de San Carlitos parece cobrar vida para salir disparada en galope, cortando el aire frío de la tarde, hasta llegar a la cima del cerro Ushubug.

El mismo ritual se cumplirá donde el Prioste joven, con la única diferencia de que este ha pedido favor a un anciano de la comunidad para que sea quien lo represente al momento de dar el discurso. Corre el rumor de que el Prioste es muy joven, de que todavía le falta experiencia. Ha sido elegido, sin embargo, bajo la estrategia que tienen el Cabildo en momentos de fiesta: involucrar a los más jóvenes en las tradiciones antiguas, para evitar que se pierdan.

En el tiempo de Carnaval nadie puede quedar mal. La confianza y el prestigio, desprendidas del cumplimiento del encargo, podrían abrirle las puertas de la comunidad, como a alguien que se hace mayor, o cerrárselas por entero, a sabiendas de su inmadurez. Para superar esto, el Prioste joven acudió al anciano que ahora está parado a su lado. El delegado dice que este es un muchacho joven, que trabaja en la capital, que labora en la construcción civil pero que no olvida sus raíces, y que espera que este grano de arena que ha podido dar a San Carlitos sirva para pasar una fiesta bonita en comunidad.

A San Carlitos se le da como se le pide. Si alguien pide fuerza para el trabajo, se le entrega, en la fiesta, el fruto que esas jornadas. Si alguien pide salud, se le otorga lo que con esa salud

se ha conseguido: gallinas, chanchos, cuyes, conejos, papas, habas, mellocos, cerveza y música, entran dentro de todo lo que circula dentro de la fiesta, de mano en mano, como si ese ejercicio colectivo alcanzara, en algún momento, a rozar la mano de San Carlitos. Total, a él no le importa que los curas no lo mencionen en la misa ni que estos se hayan empeñado en desterrarlo aduciendo su existencia a una confusión lingüística⁵. Sabe que su fortaleza no reside en el ídolo de yeso que nadie guarda dentro de sus casas. Que su fuego vive en una materia más duradera, en la madera verbal de la que están hechos los seres infinitos.

En la noche, cuando las criaturas más pequeñas duermen, un golpecito discreto de los dedos en las ventanas de las casas alerta a los hombres mayores que la hora de Hacer Negros llegó. Casa por casa se difunde el llamado, juntando a cinco, diez, doce personas que, con un tambor improvisado y una guitarra vieja, recorrerán los confines de la comunidad cantando las Coplas del Carnaval. Esta es la música que habita en este tiempo de fiesta. Las coplas narran encuentros amoros, pérdidas, sorpresas, antiguas angustias y tristezas, que hallan en el ritmo y en el uso cómico de los temas, la mejor forma para reírse de los pesares.

Los Negros, como son conocidos estos andariegos, serán recibidos en las casas de los vecinos con una comidita o una copita de trago. Allí harán bailar a quien guste compartir las coplas. El amanecer los hallará borrachos, tirados en alguna zanja o, con suerte, cerca de la casa de alguno de ellos, listos para ser revividos por un caldo de gallina que humea avisando que el nuevo día está por despuntar.

Si se trata de tomar, el Carnaval está lleno de vidrio y de cartón. Las bebidas que circulan en la fiesta se consiguen en las bodegas de la comuna o en la cabecera cantonal. Se trata de vino de cartón y aguardiente industrializada. Pocos recuerdan cuando el Carnaval avivaba las labores de la chicha que movilizaban a toda la comunidad tras la leña, tras los ingredientes. Hace algún tiempo existían todavía los especialistas en el fermento; comuneros diestros en la preparación de la bebida.

⁵ El padre Julio Gortaire asegura tener grabaciones de audio, de los años cincuenta, en las que se puede escuchar a algunas cantoras indígenas decir que el Carnaval es el tiempo de "Carlos Tolendas", confundiéndolo con "Carnes Tolendas". De ahí, deduce el jesuita, nace la idea de la existencia de este Santo no reconocido por la iglesia católica.

Lo mismo se recuerda para la música. Los Negros son los únicos que reviven el uso de instrumentos tradicionales del Carnaval. Los grupos de acordeonistas, guitarristas y rondienros que existían en este sitio, poco a poco han ido desapareciendo.

Todo eso pertenece al pasado. Para los días de fiesta apenas es necesario tener una bodega cerca y un equipo de sonido.

A parte de los Priostes escogidos por los Cabildos también existen los Priostes voluntarios. Este grupo está conformado por comuneros adultos que invitan a sus vecinos al desayuno o almuerzo durante los días del Carnaval. El llamado responde a la voluntad de la persona para recibir en sus casas a sus amigos y brindar un plato de sopa, generalmente caldo de gallina, y un plato de arroz acompañado de papas, sarza y pollo horneado.

Durante la fiesta, todos los comuneros están advertidos de quiénes han invitado a comer. Las actividades del Carnaval, de hecho, parten de esos desayunos o almuerzos, teniéndolos como lugares de concentración. Quienes se ofrecen para recibir a los demás, apuntan a razones de amistad y devoción a San Carlitos, quien ha sido bueno durante todo el año, permitiendo que el bienestar económico y familiar reine en el hogar.

Lunes inicia con una de estas invitaciones. Una vez desayunados, los comuneros emprenden rumbo hasta la cabecera cantonal, lugar en el que se desarrollará el Desfile de Carnaval, una actividad impulsada por el Municipio del Cantón y a la que todas las comunidades guamoteñas son invitadas.

La Plaza Eugenio Espejo es el lugar de encuentro. Pronto, los santacruceños se apresuran a ganar un espacio en el nutrido desfile. Como ellos, decenas de comuneros, Reyes, Embajadores y priostes, buscan el mismo objetivo. El desfile recorre gran parte del poblado y es aplaudido por los espectadores.

Esta es la única actividad que se realiza fuera de la comunidad en tiempo de Carnaval.

Durante las dos horas que dura el desfile, los santacruceños avanzan sin beber demasiado. Algunos recuerdan que años atrás, cuando se bebía en cantidad, la alegría era mayor y el baile entre hombres y mujeres era totalmente espontáneo. Ahora es escaso.

El Rey y sus Embajadores encabezan el cortejo, seguidos por los Cabildos, quienes anteceden a los vecinos que voluntariamente han decidido acompañar al desfile.

Finalizado el evento los comuneros se agrupan en la Plaza de Las Papas, en otro extremo de la cabecera cantonal. Todos los que iniciaron el recorrido lo han terminado.

En adelante, habrá quienes deseen quedarse envueltos por la música que inunda el lugar y otros que busquen volver de inmediato a la comunidad.

El cerro Ushubug es juguetón. Todavía, en los meses de invierno, los más viejos de la comunidad saben que en cualquier momento empezará a intercambiar rayos con el Altar, uno de los nevados más conocidos de la Provincia de Chimborazo. Puede pasarse días enteros así: tronando y soltando enseguida esos destellos blancos con los que busca ganar la partida. Antes, cuando estos viejos eran niños, el poder del Ushubug era tal que, a penas el Altar se descuidaba, este aprovechaba para robarle una llama, un ciervo, una gallina. Esos animales se dejaban ver paseando tranquilos por las faldas del cerro, hasta que una nueva lluvia se encargaba de arrebatarnos.

Pasaba lo mismo con los cerros vecinos. El Rayo Loma, por ejemplo, un cerro ubicado en la comunidad de Mercedes Cadena, aledaña a Santa Cruz de Guamote, es uno de los montes a los que Ushubug le robaba todo.

Pero hace años que ya no se ve el fruto de esos juegos. Es como si el Ushubug, dicen los mismos mayores, se hubiera enfermado y todo el poder que poseía se hubiera perdido de la noche a la mañana. Ha venido gente extraña a dejar sus suciedades⁶, repiten los abuelos cuando se les consulta por la disminución de esta fuerza.

Ahora, apenas se escuchan con dificultad entre los más jóvenes las azañas de este coloso. Se sabe, eso sí, que aunque muchas maquinarias quisieron abrir vetas para extraer material de él, nunca pudieron. No en vano es un cerro hinchado de agua que, cuando se pone bueno, hace florecer la vegetación para cosecharla en la época de Carnaval.

Por ese mismo camino, se atiende a que la fe que le tienen a Ushubug es mínima. Existe entre los mayores la noción de respeto. No tanto por las evidencias de su acción, como por lo escuchado de sus padres y abuelos. Esas voces potentes que siguen teniendo impacto ahora. Los más jóvenes dicen respetar al cerro porque eso aprendieron de los adultos, pero no saben porque los adultos les enseñaron eso. La evidencia se ha perdido en el tiempo.

⁶ Entienden por “suciedades” al producto de limpias en contra de la mala suerte, o en contra de algún enemigo. Dicen que, desde hace un tiempo, esas evidencias se hallan, cada vez más, a los pies del Ushubug.

Este tipo de historias circulan mientras los comuneros almuerzan en la casa del secretario del Cabildo quien, la tarde del martes, ha cumplido con el ofrecimiento voluntario de recibir a sus vecinos.

Cerca de las dos de la tarde, el grupo más numeroso de comuneros que se reunirá en este Carnaval se encamina a través de un tramo de la carretera Panamericana hasta la puerta de entrada al Ushubug.

Se trata de una pequeña gruta en la que el Rey y los Cabildos piden permiso a sus ancestros, a San Carlitos y al mismo Cerro, para realizar uno de los actos más importantes del Carnaval: recorrer el Ushubug bailando y cantando, dando las gracias a la tierra por los frutos brindados en el año.

Los más viejos de la comunidad encabezan la petición. Hablan siempre en Kwichua y recuerdan, con más fervor que en los discursos de los Palcos, la génesis de la comunidad. Entre los asistentes se cuentan niños, adolescentes, adultos, hombres y mujeres. La vestimenta es uno de los indicadores inmediatos para determinar quiénes han venido de visita a pasar la fiesta y quienes residen en la comunidad. Las zapatillas deportivas, pantalones jeans, chompas abultadas, gorras y gafas, son la marca que distingue a los hombres, sobre todo a los más jóvenes, que han migrado a las grandes ciudades. En las mujeres ese cambio es menos notorio pues, aún las migrantes mantienen el anaco y bayeta, pero se distinguen por la tela que los compone: tela nueva, brillante, no ensuciada por las tareas del campo.

Una vez solicitado el permiso, la peregrinación se encamina hacia la cumbre. El recorrido dura tres horas y media, y en él se hacen pequeños descansos planificados por los Cabildos. Existen priostes que han levantado, con anterioridad, Palacios para esos descansos, así como otros que han sido designados para que, de cuando en cuando, abastezcan de agua y comida a los caminantes.

Mientras ascienden por los chaquiñanes, la música inflama el ánimo de hombres y mujeres, quienes bailan zapateando fuerte sobre la tierra, levantando una estela de polvo que rápido se pierde en la ventisca de la tarde. En el recorrido se emiten cantos en Kwichua cuyas letras apuntan a narrar las faenas diarias, el uso de los animales, el amor por la tierra. Algunos

hombres hacen la mímica de ir cegando la cebada que encuentran en las parcelas repartidas en los flancos del cerro. Otros llevan sus manos hasta la frente para ahí desenfundar los dedos índices, a modo de cuernos y convertirse en huagras⁷ que buscan lastimar a los caminantes. La multitud abre paso cuando ve asomarse a una huarmitucushca⁸, cuya alegría contagia a todo el grupo.

Hace años, al cerro solo subían los más fuertes, los “buena cabeza”, capaces de aguantar la gran cantidad de licor que circulaba este día entre los comuneros. No tenían alternativa. Dominados por el régimen de hacienda, antes de subir al cerro, los santacruceños debían pedir permiso al hacendado, entregándole como presentes una res, un chacho, una docena de gallinas, más los frutos que la tierra disponía. Una vez obtenido su consentimiento los comuneros iban directo a Guamote, la cabecera cantonal, para beber, en la cantina de un familiar del hacendado. Esos pasos eran obligatorios en la fiesta. De la cantina, apenas un grupo reducido lograba salir, y afianzándose en su disminuido equilibrio, lograba coronar la cima del Ushubug. Pero desde que los Cabildos fueron ocupados por la gente joven, todo eso cambió. No regresaron a pedir permiso ni volvieron a pasar por la cantina.

Sin embargo, este día sigue siendo el que más permite el consumo de licor. Parece que las leyes de la tierra se van quedando atrás a medida que los comuneros empiezan a alcanzar la colina del Ushubug. Ahí, ya golpeados por la nostalgia y el alcohol, las lágrimas de algunos hacen el coro al agradecimiento que realiza en Presidente del Cabildo. Le agradece a la tierra, dice “dioslespague por lo que nos da, diosolopay, Tayta Carlitos, Tayta Cerrito”.

El acordeón, la guitarra y el rondín, tocados por los catequistas, suenan más fuertes que en la iglesia y llenando el aire de una alegría extrema.

Bajando, tropezando entre las plantas, la masa de comuneros desciende. Buscan los caminos que conocen de la infancia, y por los que sus padres y abuelos también transitaron.

⁷ Así se denomina al toro fuerte que pasta en el campo

⁸ Personajes característicos de la fiesta. Es un hombre vestido como mujer que hace las veces de sátiro durante el Carnaval.

Bajan llorando con fervor, sentimiento que dijeron necesitar para subir al Ushubug, “porque no es chiste, porque se requiere respeto, porque aunque no vivamos aquí tenemos que recordarnos quienes somos”, dijeron algunos jóvenes en español antes de subir al cerro. Un anciano que pasaba junto a los jóvenes, sobrio todavía, les increpó en un kwichua masticado, “¿por qué no hablan la lengua de los indios? Indio soy, indio me he de morir” dijo el anciano, como si buscara herir en alguna parte a esos jóvenes. Esos mismos que ahora lo bajan cargando, borracho, para que avance a bajar del cerro antes de que la noche lo pierda para siempre.

Rezagados, con lentitud, un grupo numeroso de visitantes australianos, desciende también del Ushubug. Cada año, desde hace más de una década, los extranjeros llegan especialmente para avistar esta celebración. Su presencia es anticipada con meses por los curas jesuitas, quienes son el contacto formal entre los turistas y la comunidad.

En reunión plenaria se aprueba su presencia y se delega a los responsables de que los “gringuitos” tengan una buena permanencia. Ahora, cuando el ánimo de la gente ha empezado a decaer, por la noche, el frío y el cansancio de la expedición, en la plaza de Santa Cruz Centro, los extranjeros tocan instrumentos musicales australianos para compartir con los lugareños las canciones y las danzas típicas de su país. No faltan los comuneros que quieran hacerles el contrapunto y que, empuñando los instrumentos que los acompañan durante el Carnaval, respondan con música y baile. Así se mantendrán hasta que un bus estacionado a un lado de la Plaza toque sus bocinas y los visitantes sepan que es hora de partir.

Ya casi es mediodía del miércoles cuando los comuneros empiezan a aparecer para reunirse en la plaza de Santa Cruz Centro. Para este día no se ha programado comida, así que, terminada la misa de Miércoles de Ceniza, cada uno ha debido procurarse alimento antes de llegar.

Esta vez la misa se ha desarrollado en la capilla de Santa Cruz Alto, más pequeña que la principal pero con un contenido único: ahí reposa la cruz que se instaló, apenas fundado el pueblo, a los pies del Cerro Ushubug. La misa ha congregado a decenas de comuneros que se dan modos para escuchar la palabra de Dios. Cuando llega el momento de colocarse en

columna para recibir la señal de la ceniza, las mujeres son las primeras en acudir. Emergen con la frente tiznada por el dedo del cura. Cuando la misa ha terminado, los hombres se apuran en salir, dejando espacio para que las mujeres se concentren en grupo y jueguen a pasarse la voz para cantar. En coro, todas reclaman que una de las mujeres más ancianas de la comuna cante en este momento tan especial.

Un orden particular acompaña la tarde. La noche de ayer el trago ha vencido a varios de los presentes y, bajo la mirada del colectivo empeñado en disminuir el consumo de alcohol, ese es un peso que se debe equilibrar con el silencio. Llegada la hora, y con el Rey y los Cabildos a la cabeza, la gente se dirige hacia la comunidad de Mercedes Cadena, a unos 20 minutos a pie por carretera.

Los santacruceños comparten con ellos el pasado y el presente. Han surgido como tierras de hacienda y ahora son vecinos en los sistemas de regadío. Pero esos contactos son más íntimos. No solo porque matrimonios y compadrazgos entre personas de las distintas comunidades fortalecen un vínculo que en el Carnaval se recuerda con mayor vigor, sino también porque en el relato mítico de sus cerros, el Ushubug juega con el Rayo Loma, bajo cuyas faldas se asienta esta comunidad. Por eso, mientras la comitiva avanza en la carretera se adivina bajo las bayetas de las mujeres la presencia de gallos y botellas de trago, presentes que serán entregados ante los ojos de los comuneros vecinos.

En Mercedes Cadena los están esperando. Cuando los santacruceños aparecen, los dueños de casa suben al Palacio que han instalado también junto a su iglesia central y hacen el ademán de llamarlos. Se nota que los dueños de casa están borrachos. Parecen apurados por que la formalidad se termine y puedan bajar a brindar con sus vecinos. Ese apuro los hace actuar de forma dispar, sin que la música de los parlantes que animan a la gente en esa plaza se apague. Hay, incluso, una insinuación para que se salte todo el protocolo y pasen directo a la bebida. Esa insinuación es reprimida enseguida y de forma determinante por las mujeres de Santa Cruz pues exigen que todo se cumpla al pie de la letra.

Al igual que en los Palcos de la comunidad, acá los mayores intercambian palabras y el rezo es el enlace para que unos puedan ingresar en el Palco de otros.

Una vez cumplida esta acción, se jugarán los gallos y se repartirá el licor, siendo las mujeres las únicas capaces de retirar a los hombres cuando ha avanzado la tarde.

Un gallo tiene cinco extremidades: dos patas, dos alas, un cuello. En Carnaval esas extremidades son el puente para su muerte. Cada una es apretada por la mano de un comunero, hasta que el animal esté suspendido en el aire. Mientras el grupo de cinco personas avanza con su presa a cuestas, van cantándole las gracias por existir, por ser un “gallito bonito que acompaña las faenas”. Pero llegada la señal del que dirige el juego, los cinco comuneros tiran con fuerza de la extremidad que les ha tocado apretar. Tiran de ella hasta arrancarla y, con la extremidad sangrante en la mano, corren a manchar a los otros comuneros, que en precipitada carrera tratan de esquivar los pedazos del animal.

Este juego realizan ahora los comuneros de Mercedes Cadena en la plaza de Santa Cruz Centro. Es jueves por la tarde y la visita realizada el día de ayer por los santacruceños ha sido devuelta hoy.

Los de Mercedes Cadena han tardado en llegar. Mientras juegan los gallos se ve que esa tardanza se debe, en parte, al cansancio después de tantos días de alcohol.

La noche sorprendió a los santacruceños despidiendo a sus vecinos que se confundían entre las sombras del pastizal.

El viernes el pueblo luce casi vacío. Con el transcurso de los días la gran cantidad de familiares que había llegado a pasar la fiesta ha decrecido, debiendo reintegrarse a sus lugares de trabajo. En el ambiente hay una ausencia conocida. Quito, Cuenca, Guayaquil, Riobamba son algunos de los destinos en los que los santacruceños volverán a las labores.

Por eso este día son los ancianos y los niños quienes asisten en mayor número a la casa de un Prioste que brinda el último almuerzo de la fiesta.

La lluvia parece adivinar el espacio mayor que queda en la comuna y se empeña en llenarlo soltando unos goterones que pronto hacen que los comensales ingresen en la casa del Prioste. Dentro, el murmullo apunta a recordar los días pasados, a nombrar a tal o cual persona, que ya no estando, sigue siendo parte de la conversación.

Una vez amainada la lluvia, el grupo sale con dirección a la capilla de Santa Cruz Alto. Llevan, los varones, la última docena de gallos que ha sido reservada para el juego de los comuneros. Una vez allí, nuevamente uno de los ancianos del caserío da la bienvenida y

recalca los nombres de Ushubug y San Carlitos, así como los apellidos de los viejos fundadores del lugar.

Cuando este acto formal termina, el secretario del Cabildo nombra uno por uno a los comuneros que durante toda la fiesta han colaborado con la presencia. Una vez que han sido llamados y forman grupos de cinco, los gallos son repartidos y el juego se instala de nuevo. Un mes antes de que el Carnaval aparezca en la comunidad Santa Cruz de Guamote, los cabildos organizan una asamblea general. En ella, dan lectura a la lista de Priostes que han sido elegidos, en unos casos, o se han hecho apuntar voluntariamente, en otros. Se trata de reconfirmar la posibilidad de aportar a la fiesta. Por lo general, la mayoría sostienen su vocación de participar. Pero si existe alguien que desista, que no cumpla con su palabra, la asamblea no incurrirá en ninguna sanción, quedando esta delegada a la mirada colectiva. El incumplido será mal visto por sus vecinos, y penderá sobre él la noción de desconfianza. No hay posibilidad de que San Carlitos o el Usubug aporten en el año venidero para su bienestar.

Casi al acabar la tarde de viernes, las figuras de los más jóvenes del pueblo aparecen. Jalando palos, como bastones en sus manos, llegan grupos poco numerosos para concentrarse en la plaza de Santa Cruz Centro. Es hora de “Hacer Abuelos y Nietos”.

Durante todos los días de fiesta los santacruceños no dejan de caminar a lo largo de lo que constituye el territorio de su comunidad. Los Negros, por ejemplo, van cantando durante toda la noche evitando que una sola casa se quede sin oírlos.

Para la noche en que Abuelos y Nietos salen a recorrer el pueblo, la caminata es extenuante. Empieza en la plaza, momentos después de que los Cabildos han organizado los grupos.

El presidente del Cabildo invita a los jóvenes reunidos a que se hagan Abuelos, es decir, que se vistan como hombre y mujer mayores, y que acompañen a los más pequeños de la comunidad, los Nietos, a recorrer casa por casa, durante toda la noche, saludando a los vecinos y pidiendo colaboración para el banquete del día siguiente.

Cuando llegan a las casas, los vecinos los saludan formalmente, escuchan sus peticiones y entregan lo que la voluntad puede dar. Pero los Nietos, más ágiles que los Abuelos, cumplirán ahí una labor secreta: mientras los Abuelos distraen a los vecinos, los Nietos se las arreglan para colarse en los patios y hurtar una gallina, un cuy, unas mazorcas de maíz, unas papas.

El resultado se ve al día siguiente: en la casa comunal antes de que el amanecer despunte sobre Santa Cruz de Guamote, las mujeres encargadas de preparar la comida del día, recibirán todo lo que los Abuelos y los Nietos traen en sus sacos de yute. Con ello se preparará el banquete.

Mientras el Presidente del Cabildo arenga a los jóvenes para que participen, estos sacan a flote un recelo nuevo: se niegan a dar el primer paso, no quieren hacer de Abuelos. Unos a otros se empujan, como si quisieran convencerse de aceptar tal petición, pero nadie alza la mano y pide ocupar ese rol. Es necesario que el Presidente pida a dos de sus amigos que se hagan abuelos para que recién dos jóvenes acepten también usar la vestimenta.

Las dos cuadrillas de Abuelos y Nietos parten cerca de las ocho de la noche hacia los extremos de la comunidad. Los niños, armados con palos y sacos de yute van atrás de los Abuelos; van cantando y tomando para ganar fuerza, los invitan a bailar haciéndoles recordar que ya se acaba el Carnaval.

Las horas de la noche dejan de ser pesadas y frías con la borrachera. Al amanecer, cuando la mujeres ven a las cudrillas repletas de colaboraciones se apresuran a ayudar, no a los más pequeños, sino a los Abuelos que casi no pueden pararse.

Permanecen en ese estado, entre borrachos y sanos, poseccionados de sus personajes hasta que el Carnaval se vaya.

El sábado sorprende a las mujeres trabajando. Desplumar las gallinas, pelar los cuyes, moler el maíz, cocinar el mote, picar las papas, todo se hace pensando en que es el último día de Carnaval y que nada debe quedar en pie.

La cocina las ocupa desde que amanece hasta las primeras horas de la noche.

Más temprano, los Cabildos se han reunido para elaborar la lista de Priostes que deberán apoyar en el Carnaval del año entrante. Esa lista será leída antes de la comida, frente a toda la comunidad.

De a poco la gente toma asiento en las silletas dipuestas en el salón central de la casa comunal. Los hombres y las mujeres están sentados y ven como los Abuelos molestan a uno y a otro. Se sientan en las piernas de uno, hacen bailar a otro, dan de tomar al de allá, para ellos todo es una fiesta.

Antes de que la comida empiece a circular el Presidente del Cabildo vuelve a dar unas palabras, las finales de la fiesta.

Dice que agradece a todos los vecinos, que agradece a San Carlitos, que agradece a Ushubug.

Que espera que el año entrante todos los que están aquí sentados vuelvan a encontrarse.

Cuando la gente termina de comer se apresura a salir a la plaza. Ya están ahí los niños que anoche fueron Nietos y ahora son Priostes de los Toros. Empinan sobre sus cabezas la esqueleto de cartón que representa al animal. “¡Los toros! ¡los toros!” dice la gente, y se lanzan delante de los cuernos improvisados de esos animales de papel como si se tratase de un duelo a muerte.

Arriba, en el cielo, el agua empieza a perder la paciencia y de apoco vuelve a caer. Entre las sombras de la noche el Ushubug se muestra como un animal envejecido, encogido por el frío, pero respirando. Nadie repara en el caballo que lleva a San Carlitos; lento se desliza entre las hierbas. Vuelve a emprender camino, vuelve a dejarles las horas comunes y corrientes del año.

Y con él, también los ancestros de este pueblo se van bailando.

4.6 El cerro Ushubug y San Carlitos: legitimación de los cambios sociales en Santa Cruz.

El ciclo festivo del carnaval en Santa Cruz de Guamote está dividido de la siguiente manera:

Sábado	Domingo	Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado
---------------	----------------	--------------	---------------	------------------	---------------	----------------	---------------

Construcción de Palcos	Misa católica en la iglesia de Santa Cruz Alto	Desfile cívico en la cabecera cantonal	Visita al Cerro Ushugub	Misa católica en la iglesia de Santa Cruz Centro. Visita a los vecinos de la comunidad Mercedes Cadena Juego de Gallos	Visita de los vecinos de la comunidad de Mercedes Cadena. Juego de Gallos.	Juego de Gallos. Encuentro de Abuelos y Nietos. Recojo de alimentos.	Preparación de comida comunitaria. Reunión comunal. Juego de toros.
------------------------	--	--	-------------------------	--	---	--	---

Tabla 1: Distribución de días en el Carnaval de Santa Cruz

Autor: Victor Vimos

Los ocho días que integran el ciclo están poblados por una serie de actos ceremoniales integrados al rito central: la visita al cerro Ushugub.

El ejercicio de atravesar la montaña el día martes divide en dos regiones al ciclo ceremonial en Santa Cruz: los días anteriores (sábado, domingo y lunes), y los días posteriores (miércoles, jueves, viernes y sábado) a la visita.

La primera de estas regiones corresponde será llamada Región A, y está más ligada a la idea religiosa-cívica de la celebración.

Tres Palcos se construyen durante el ciclo ceremonial del Carnaval. Dos de ellos, edificados junto a cada una de las iglesias del sector, dispuestos para ser utilizados después de misa. Un

tercero levantado en la cima de Ushubug, para recibir a los visitantes el día martes, sin que medie cercanía de iglesia ni de misa.

La misa del domingo ratifica la incidencia que la religión católica tiene en esta comunidad. Está diseñada para *dar apertura* a los días de fiesta. Esta condición también puede ser leída como una formalización de la autoridad clerical sobre la acción de los santacruceños. *Dar apertura*, bajo la estructura sociocultural de la comunidad, equivale a *dar permiso*.

O sea don Ángel, ¿estamos hablando que la comunidad de Santa Cruz específicamente tiene una naturaleza católica?

ANGEL YANGOL: Sí, sí, sí, esta comunidad es católica.

¿Al 100%?

AY: Sí, al 100%.

A diferencia de lo que ha pasado con diferentes comunidades que han tomado a los evangelistas como religión, ¿por qué usted cree que en Santa Cruz se ha seguido teniendo esta especie de arraigo hacia lo católico?

AY: Primeramente nuestras raíces, nuestros padres, nuestros abuelos, bisabuelos, han sido fieles católicos. Primerito. Y después gracias a Dios siempre vivo agradecido porque a Santa Cruz, más bien, ha mandado, ha escogido, Dios mismo, a los sacerdotes Jesuitas, el padre Julio está más de 45 años me parece, ha vivido, vino joven, ya está ya viejito, pero él ha luchado, ha sacado a nuestros mayores de la esclavitud, de todo eso, el sufrimiento que ellos tenían antes, han tenido, pero con la palabra de Dios, con esa guía, con la verdadera iglesia y la gente se han metido totalmente en su mente y en su corazón los mensajes de Dios, entonces pienso que ese es el principio fundamental que la gente no se ha dejado convencer de cualquier otra secta que venga y diga maravillas. Y aunque hasta la vez andan de casa en casa, por ejemplo, otras sectas, como los Testigos de Jehová, pero no, aquí todos, más bien estos años se está fortaleciendo más, estamos teniendo, ya tuvimos un primer año de convivencia aquí en esta plazoleta y ahora en este año 2014, también vamos a hacer otra convivencia.

Tal es el grado de incidencia que tiene la religión católica que la figura comunal del catequista está ligada íntimamente a la celebración del Carnaval. En un plano general, el perfil del catequista nos muestra hombres jóvenes con dotes de liderazgo, encausados hacia la difusión de la religión en su comunidad y en comunidades vecinas. El discurso con el que afrontan sus tareas está encaminado a “aclarar” confusiones pasadas, es decir, pensamientos y acciones que no estén bajo la perspectiva católica.

Don Ángel, desde la perspectiva suya, en que se maneja claramente el tema religioso, ¿cómo entiende usted la celebración del carnaval?

ANGEL YANGOL: Mire, hablando de carnaval, quizá la palabra carnaval, un poco forastero para nosotros, un poco digamos, un poco ha habido como confusión con nuestros mayores, ya, entonces, pero hoy hemos estudiado un poco, tratado de recabar un poco acerca del carnaval, entonces lo que hemos hallado es que el carnaval propiamente es de otro país, ha sido, ha venido bueno así ha llegado, pero aquí el carnaval más bien ha sido una época de Paucar Raymi que le llamamos nosotros, es una temporada de florecimiento, de desarrollo de todos los sembríos (...) pero eso se festeja, se canta a la santa tierra, al grano, al sembrado, a la planta, a eso le cantamos, porque entendemos dentro de nuestra fe religiosa, católica, entendemos que Dios está en todo, en toda parte porque es creación de Dios, Dios está en la tierra, Dios está en la planta, Dios está en todo y en todas partes y no es que solamente vamos a encerrarnos en la iglesia y ahí vamos a orar, entonces no, más bien ha sido en el propio puesto donde está los sembrados y ahí hacer las oraciones, los cantos y todo, eso ha sido nuestro carnaval principal, eso ha sido en la historia.

Claro, ¿agradecer a la tierra?

AY: El agradecer a Dios por la tierra, por las plantas, porque de eso vivimos y comemos, entonces lo principal, fiesta de carnaval.

Don Ángel, tal vez usted en su infancia, hablemos cuando ha tenido unos cinco o seis años, cuando uno se recuerda, ¿cómo se recuerda que celebraban el carnaval?

AY: Sí, sí, sí me recuerdo.

¿Cómo era la fiesta entonces?

AY: Un poquito como le decía denantes, un poquito de confusión había. Los mayores casi igual que hoy hacía, la misma celebración, hacían los palacios en las diferentes lomas, montaban sus caballos y corrían por las chacras y cantaban y todo eso, lo único un poquito de confusión es que por ahí le ponían a una imagen, a una imagen han puesto San Carlos, y entonces ellos se han acostumbrado, yo escuchaba desde pequeño: la fiesta de San Carlos, y hacían priostes con una imagen diciendo que es San Carlos. Sobre este asunto hemos investigado bastante aquí en la pastoral indígena y en la cual no encontramos, no existe el tal Santo, digamos, usted sabe, anualmente sale los calendarios, los almanaques, pero no hay el Santo que puede ser celebrado, no hay. Y quizás no existe mismo en dentro de la lista de Santos no hay un San Carlos, hay otros con otros nombres, San Juan, San Pedro, San Pablo, miles, con otros nombres pero no existe San Carlos en ninguna parte, en ninguna fecha, entonces eso hemos descubierto y hemos dicho no existe San Carlos, si claro, hacemos fiesta en honor a Dios, en honor al agradecimiento a Jesús, a mamita María que es la madre de Jesús, la madre tierra ¿no?, eso sí, pero solamente esa partecita está un poquito confuso, aunque muchos mayores, mayores que hasta hoy ya están con sus 70 u 80 años, ellos no quieren olvidarse, ellos no pueden olvidarse porque ellos crecieron así, bueno de todas maneras hablan de un santo ¿no? Aunque no es, pero bueno, todo santo son apóstoles de Dios, seguidores de Dios, entonces, en eso no más hay un poquito de aclaración que hemos tenido.

Esta noción de “aclarar lo confuso” de “investigar” para rectificar, de asociar la confusión a épocas pasadas, a los más antiguos habitantes de la comunidad, pone de manifiesto una primera tensión entre los comuneros de Santa Cruz: de un lado, los jóvenes que ocupan

posiciones representativas para la vida de la comunidad (Cabildos, Catequistas, Migrantes trabajadores en tareas de construcción y venta ambulante de productos, en ciudades como Quito, Guayaquil, Riobamba y Cuenca, especialmente), y por otro lado los mayores, hombres y mujeres cuya dinámica ha estado marcada por una convivencia menos tendiente a la migración, a la religión y a la dirigencia oficializada, y más relacionada con la agricultura, el liderazgo orientado al reclamo de derechos, de tierras y el uso del kwichua.

Estos dos grupos son la muestra de una comunidad dinámica, con un contacto externo cada vez más creciente e incidente en la colectividad santacruceña, algo significativo para la estructura social que norma la vida en este lugar.

En la misa del domingo, además, se hace la bendición de los Bastones de Mando, insignias representativas del poder de los Cabildos de la Comunidad, acto a través del que se oficializa con la bendición divina, los roles que cada uno de los dirigentes electos cumplirá durante un año.

Esta primera región termina el día lunes con el desfile que hace la comunidad en la cabecera cantonal, Guamote. La participación en esta cita no está normada por ninguna Ley o sanción que obligue a su presencia en las calles del pueblo. Sus impulsos están asociados con el acceso comunal a la esfera pública local. Presentarse en el desfile de Guamote está atravesado por una serie de sentidos que varían entre recalcar la presencia dentro del espacio geográfico y político del cantón hasta mostrar la capacidad de organización colectiva para participar en el desfile.

La relación entre la comunidad campesina de Santa Cruz y el Municipio de Guamote es fluida y positiva. Desde el levantamiento indígena de 1990, las autoridades municipales han sido indígenas, y el reparto de poder ha formado vías para que los dirigentes comunales tengan acceso a recursos para realizar mejoras de infraestructura en sus comunidades. La apertura del Presupuesto Participativo, por ejemplo, ha hecho que la dirigencia comunal, los Cabildos, trabajen de forma estrecha con las autoridades municipales, trazando una relación de intercambio que se busca fortalecer siempre con miras electorales.

Una relación similar es la que tiene esta comunidad con la Prefectura de la Provincia, máximo ente político en Chimborazo. El prefecto, en el poder desde hace 10 años, es indígena guamoteño, lo que ha hecho que los Cabildos vean en él un apoyo indispensable para el progreso de su comunidad.

El tránsito entre la primera y segunda región está mediado por el rito que lleva a los santacruceños a atravesar el cerro Ushubug.

Tres espacios forman la estructura de este rito: separación, margen y agregación. El paso entre cada uno de estos espacios generará dos momentos de intersección que contendrán el estado liminal del rito.

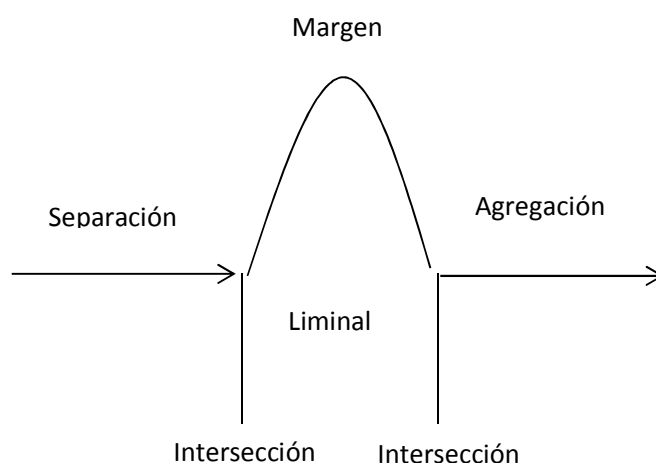


Ilustración 5: Esquema de rito en la visita al Cerro Ushubug
Autor: Víctor Vimos

El espacio de separación incluye un corte con la cotidianidad. No solo por la serie de eventos ceremoniales que pueblan la primera región (construcción de Palcos, misa, desfile), sino por una serie de alteraciones sociales en la comunidad. La fiesta del carnaval es el tiempo más apto para el regreso de los comuneros que han migrado. Durante el año es difícil lograr que las familias ampliadas se reencuentren, que la comunidad en pleno se vuelva a ver con todos sus integrantes. El retorno de estos migrantes, jóvenes en su mayoría, separa a la comunidad de su *normalidad* e incluye en ella una serie de experiencias que incorporan el exterior al interior comunal. El “hacer negros” como los comuneros conocen a los grupos de jóvenes que van, en las noches de todo el ciclo ceremonial, por las casas de la comunidad cantando, bailando y saludando a los vecinos es la constatación de ese ingreso: aquí el baile y la música

son conductos reafirmadores de la identidad y la pertenencia a la estructura social de Santa Cruz.

Lo *joven*, además, está en la inserción de los Catequistas como guías de la celebración. Sus discursos son determinantes al momento de la organización de las ceremonias y, durante los ocho días, sus ojos son supervisores del buen tránsito de las cosas.

A ellos se sumará la presencia de los Cabildos, en quienes reposa la responsabilidad de la organización del carnaval.

Este espacio de separación permite también que el discurso ceremonial se active en los comuneros. Las labores de construcción y visita de Palcos, de vestimenta de Reyes y Embajadores, están inscritas bajo la presencia de dos elementos simbólicos constantes: el cerro Ushubug y San Carlitos. En los días anteriores a visitar la montaña, su presencia, en tanto palabra es central en los discursos que justifican la celebración. El fervor que, oficialmente, está ligado a los mandatos de la religión católica, comparte espacio con el fervor que generan Ushubug y San Carlitos, en tanto se emiten como contenido oral en las conversaciones, los discursos públicos, las oraciones colectivas, las canciones. En la entrega de los Palcos, evento que se dan luego de la misa de domingo, las personas mayores de la comunidad son las encargadas de dar la bendición a los más jóvenes, quienes jenuflexos escuchan con respeto los discursos en que estas personas recrean la historia de Santa Cruz y nombran a Ushubug y San Carlitos como nombran a tíos, abuelos, padres, es decir, describen la genealogía comunal en la que estas dos presencias son determinantes.

Aquí, en este espacio de separación, se vuelven a verter las narrativas que dan cuenta del poderío de Ushubug, del espacio que ocupa en el imaginario colectivo. Es como si la oralidad adelantara la materialización de la montaña, tangible el día martes cuando los comuneros la atraviesan. En la cotidianidad esas presencias son cada vez menos visibles. Ushubug y su existencia simbólica (la narrativa local lo vincula como un cerro repleto de agua que intercambia rayos con otros cerros, y en el que aparecen, a veces, gallinas, ciervos y niños) está localizada sobre todo en los más viejos de la comunidad. San Carlitos, también. Las continuas “aclaraciones” de los catequistas han apuntado a una idea central: la inserción de un santo que “no existe” en la fiesta principal de la comunidad solo puede deberse al desconocimiento y poca preparación de los viejos.

La separación trae esas dos presencias al discurso comunal, hace que ellas, en tanto palabra, sean vividas una vez más, que la experiencia en ellas contenida se deje oír antes de dejarse ver. Durante la fiesta, San Carlitos y Ushubug suenan, y ese sonido es el punto de intersección entre jóvenes y ancianos, pues los primeros asumen que esas, aunque creencias de sus abuelos, son *tradiciones, costumbres, sabidurías*, sobre las que ellos han asentado su raíz y a las que *hay que hacer caso*, mientras que los segundos vuelven a sentir a Ushubug y San Carlitos latentes en el núcleo vital de su comunidad.

No es casual que en las oraciones emitidas durante los actos ceremoniales de la celebración, se narre la llegada de San Carlitos como si fuera una persona que después de un año, vuelve a la comunidad, y que se evidencie también la presencia de Ushubug, florecido para esta fecha, una imagen que reactiva el recuerdo de su poder.

¿De dónde habría nacido tal vez la tradición de recorrer el cerro?

ANGEL YANGOL: Bueno, pienso que ya desde que año vendría eso, pero usted sabe que la comunidad mismo, los mismos mayores nuestros, aunque ellos no conocían lo que es la biblia, ellos no sabían ni leer ni escribir, todo mundo era analfabeto pero sin embargo ellos, dios les iluminó y dios les dio este conocimiento, esta fe para ir así como estamos a las lomas, porque seguramente dios les reflejó tal como está en la biblia, Jesús no oraba encerrado en un pueblo, en la mejor iglesia ¿no?, sino que él salía a los montes cuando era el encuentro con su padre, de acuerdo a eso.

¿Y tal vez usted se acuerda, tal vez algún abuelo o abuela ha dicho que el Ushubug es poderoso, tiene algún poder, qué decían?

JOAQUIN CARGUACHI: Yo, así, pasado año, así mismo gallinitas todas murieron, unitas quedaron tonces, dar la misita de ahí, como nombramiento del avecita, con espelmita limpiando me fui a poner a Dios en Ushubug, si quiera que los animalitos viven, entonces, vivía pues los animales, por eso tenemos en recuerdo, entonces como que Ushubug ha sido como guambrito, como ese chiquitito, como Chuza Longo.

¿Ha sido un niño?

JC: Sí, sabido salir así poniendo ponchito como lanita, así, por eso, entendemos como Chuza Longo.

¿Y asomará todavía ahora?

JC: Según suerte, según suerte. Así diciendo, por eso pedimos, para pedir a Dios, por el granito, por nuestro trabajito, nuestro sembradito, pedir a Dios.

¿Por qué sabrían subir al cerro?

JC: Ahí como sagrado, Ushubug antes de mayores ahí tiene granitos, todo, pidiendo a Dios, nuestro trabajito, nuestro granito, para que de mantención, eso sabe decir para dar la vuelta. Así decían los mayores, ahora es ya algunos jóvenes ya no acuerdan.

¿Y ya de joven usted se acordará que hacían esta procesión al Ushubug?

JOSÉ NAULA: Claro.

¿Qué diciendo sabrían hacer?

JN: Bueno mayores dijo que arriba en Ushubug han sabido amarrar en la loma un palacio todo, y ahí han sabido festejar todo, todo año mismo.

¿Usted, a sus mayores, a sus abuelos, habría escuchado tal vez que el Ushubug tiene una forma humana?

JN: Verá, una de Ushubug, ahorita me dijeron mis abuelos, este Ushubug se ha hinchado como barril, hinchado, por eso no hay derrumbo ni nada, por eso no da agua arriba sino solo en la playa, este Ushubug es puro agua, puro agua dice que es, sino que baja solo abajo a las playas no más, como hay tantas vertientes, solo vertientes, queríamos sacar una vertiente, de ahí arriba de la quebrada queríamos, los que saben ver dijeron: 25 metros hay la profundidad, ahí pueden cavar, ahí

pueden sacar la bomba. Pero los mayores dijeron no, no hagan eso, el Ushubug puede explotar y fuera, dijeron, mejor dejen, dejen.

¿Se hace carnaval para agradecer a la tierra?

JN: Claro, la tierrita es fértil, todos mismos con toda fe, agradecer a San Carlitos, para hacer cuando termine, que de diosito, hasta cuando diosito quiera, para estar tranquilo, con todo con la comunidad.

Usted se acuerda tal vez, alguien, los abuelos, decían por qué se hace el carnaval

JUAN BANSHUY: La creencia de los mayores, de los antepasados, que existe el San Carlitos, entonces el venía cada año, entonces hay que celebrarle cada año, pero en eso no estoy claro, ni hasta ahorita, entonces según los catequistas, misioneros, por ahí informan que en la misma santa biblia no consta, o sea, no consta el San Carlitos, no existe en Santuario de San Carlos, entonces eso es lo que a veces a uno le hace pensar si no existe ni en la santa biblia no sé a qué prácticamente se venerará.

¿Pero sin embargo aquí en la fiesta sigue estando presente el San Carlos?

JB: Claro, eso le digo, se habla el nombre de él, incluso las coplas y todo se canta en nombre de él, incluso hay unas coplas que se toma el nombre de él al momento de cantar las coplas, entonces ya le digo esto viene de costumbres y nosotros ya seguimos

¿Así contando los mayores de la fe, han contado también del Ushubug?

¿Qué han contado?

PEDRO SISLEMA: De Ushubug nos ha contado diciendo, si usted sube con todo fe, el martes, nada le pasa, y eso seguro. Yo he caminado, yo he subido con toditos, hemos hecho, nosotros decimos negros

¿Qué pasa por ejemplo si no sube un martes al Ushubug?

PS: Se ve medio extraño, medio que algo va a pasar, algo me va a suceder a mi persona, entonces no es lo mismo, porque si yo me voy con mis familias, mis amigos de la comunidad, si vienen pasando tranquilo, divirtiéndose, esa es una alegría primeramente a Dios.

¿Pensaremos a veces tal vez que el Ushubug si nos ayuda en las siembras en las cosechas?

PS: Claro, si usted lo va, si lo hace con toda fe, si hace una oracioncita, usted está tranquilo, los mayores antes en los cerritos han sabido también poner unas velitas este nombrando a los animalitos y como es obra de Dios, entonces más antes han sabido tener eso, por medio de un cerrito, por medio de una imagen, entonces han sabido tener más fe ante Dios pero antes ellos así no, pero ahora decimos nosotros sabemos, pero esa culturalidad, esa realidad, hemos estado perdiendo entonces nosotros nos vayamos más mejor al profundo, al corazón, porque a cada unito nos ha dado una bendición de dios.

¿Por qué cree que se ha estado perdiendo esa culturalidad?

PS: Ha venido muchas sectas religiosas, han venido sectas. Otros han venido oenegeses de otros países que han venido a dividir a la gente, entonces, eso no es así. Pero llegando a la realidad tence eso no es así, por eso es que van perdiendo la culturalidad de nuestros indígenas en todo lado.

El espacio de separación configura entonces los dos hemisferios necesarios para el rito. Por un lado, aquello que hemos denominado como lo *joven* cuya relación está ligada sobre todo con lo externo a la comunidad (migración, catequesis, representación política comunal), sobre lo que se cierne una serie de elementos que son vistos como amenazas (pérdida de vestimenta tradicional, desvalorización del kwichua, reducción de la bebida, extinción de elementos como la chicha o la comida típica de la fiesta, cambio en la letra de la música, etc.). Estas características pueden equipararlo con el hemisferio pagano del rito. Por otro lado, la oralidad vertida desde los mayores, las narrativas que han sido asumidas como tradición de la comunidad, se encargan de postular a Ushubug y San Carlitos como el

hemisferio sagrado. Los mayores serán en este espacio quienes asuman la defensa de esa sacralidad, su rol en la estructura comunal está emparentado con los dictados de normas, de valores (*que tenían nuestros mayores*) y a los que el comunero actual está llamado a recordar, actualizar y respetar.

El punto de modulación para el contacto entre lo profano y lo sagrado va a estar en el primer acto que los comuneros realizan a las faldas del cerro Ushubug. Ante la imagen de una cruz inserta en una pequeña gruta, el representante más viejo de la comunidad va a pedir permiso para ingresar a la montaña. Alrededor de él, la comunidad en pleno, hombres, mujeres, niños, venidos de todas partes, familias agrupadas por primera vez en el año, escucharán un discurso cargado de emotividad en el que se recordará la fundación de Santa Cruz, se nombrará a los mayores que han muerto durante todos estos años, otorgándoles un lugar y un tiempo real ahí, haciendo que la comunidad se multiplique de atrás hacia adelante, es decir, que su pasado cobre vigencia y se poseione del presente, con tal efectividad que el ahora (la migración, los catequistas, los Cabildos y sus decisiones) pierdan ese límite de lo externo, de lo profano, y sean disueltos en un nosotros legítimo en el que Ushubug y San Carlitos son elementos dotadores de un espacio y tiempo trascendente. En el discurso el más viejo de la comunidad agradecerá a los jóvenes, les llamará a la calma frente a las amenazas del afuera, hablará en kwichua para que ellos se obliguen a despojarse de esas partículas ajenas a la comunidad, y en el momento más alto de esa dilución de barreras externas, el llanto estará en los ojos de la mayoría, pues volverán a ver a sus padres, a sus madres, a sus abuelos, volverán a ser los hijos que duermen solos sobre el piso de las grandes ciudades, volverán a ser los indios capaces de gritar por la defensa de sus tierras. Aquí, frente a esta cruz, lo sagrado y profano hallan un lugar de intersección, crean una realidad, y en ella la tensión entre los jóvenes y los viejos cobrará un solo cuerpo, el cuerpo de la comunidad.

El cerro Ushubug posee tres categorías estructurales para la sociedad santacruceña. Es símbolo de la fertilidad, es la representación del poder vital, y es el depositario del vínculo intergeneracional. Como símbolo dominante de la comunidad articula a su alrededor una serie de símbolos secundarios (Palcos, comida, vestimenta, animales, juegos) que apelan a cada una de estas características. De la misma forma como sucede en la cotidianidad

santacruceña, donde la fertilidad de la tierra continúa siendo determinante para la vida, el poder vital engendradora de bienestar, y el vínculo intergeneracional cohesionador de la comunidad, en el cerro Ushubug esas categorías son la sustancia del rito. Los comuneros ingresan en ellas una vez que han atravesado el primer momento de intersección y han reactualizado su realidad comunal.

La presencia de San Carlitos está emparentada con categorías emocionales de la comunidad. La solidaridad, la confianza, la amistad, son equivalencias simbólicas que se asocian con su presencia, equivalencias que al interior de la comunidad garantizan una buena convivencia.

Mientras atraviesan la montaña atraviesan el sector del Margen del ritual. Allí, todos los símbolos dispuestos emitirán una serie de informaciones que activarán en la comunidad formas características de comportamiento. La música y los cantos, por ejemplo, abrirán un golpeteo particular de los pies sobre la tierra. Hombres y mujeres subirán la montaña, más que bailando, descargando su energía sobre la piel de Ushubug, vaciándose hasta quedar exhaustos. Hombres vestidos de mujeres, los Huarmitukushkas, serán la evidencia del vínculo indispensable de la mujer y la tierra. El alcohol se volverá a servir en cantidades mayores, y la embriaguez hará que las amistades se amplíen, que jóvenes lleven de la mano a los mayores que no alcanzan a caminar, o que empiezan a sentir los efectos de la bebida. Pero mientras todo esto sucede las ideas de fertilidad, de poder vital y de lazos intergeneracionales apuntarán a un objetivo surgido en el punto de intersección entre lo pagano y lo sagrado. Al atravesar la montaña, lo que hemos llamado como *joven* está siendo incluido hacia el futuro de la comunidad. Al diluirse las barreras entre los dos hemisferios, y ser Ushubug el modelador estructural de la comunidad, atravesarlo implica incluir aquello que hasta antes del rito ha permanecido como ajeno. No en tanto objetos materiales, sino como ideas y hábitos, que se incorporan a la vida comunal a través de la acción de los jóvenes.

¿Para qué funciones no más se escoge a la gente?

SEGUNDO YANGOL: Verá aquí nosotros lo que nombramos es primeramente a los Reyes de carnaval, que es algo un poco duro, últimamente estos años ya aquí no está habiendo Reyes porque aquí sabíamos hacer igual, había Rey de

carnaval, yo me recuerdo igual, yo hace treinta más o menos años atrás que me casé, justamente me hice Rey, a mis 18 años, 19 años más o menos, entonces allí había digamos tres, habíamos tres personas, en el cuál la fiesta hicimos de los mejor pero claro las costumbres que habían esos años, ahora no es ahora hemos mejorado porque antes una era que, o sea los lunes de carnaval en este caso, aquí en todas las comunidades hubo haciendas, dueños de haciendas, entonces la gente acostumbraban ir a dar un regalo al dueño de la hacienda ese día, además el encargado de la fiesta, por ejemplo, el Rey tenía que ir por lo menos con un borrego ese día a regalarle al dueño de la hacienda. Con qué condición, con la condición de que de pronto hacía algún daño algún animal por ahí y ya le iba quitando el dueño de la hacienda, entonces para evitar eso se iba llevando unos gallos, se llevaba borregos, unas canastas de huevos, de cuyes, o sea, algo que yo nunca le vi de bien, dije no esto no puede seguir así esto es o sea los terratenientes seguían explotando en muchos sentidos todavía a la gente pobre y yo me di cuenta de eso y luego ya cuando me pusieron de secretario de la comunidad ya no hicimos eso vea, igual era la costumbre el martes de carnaval que subimos a Ushubug, teníamos que irnos por Guamote para ir tomando en una cantina, algo absurdo que a mí nunca me gustó eso, y también suspendí eso, y por eso es que hace años ya nosotros nos vamos solo por la carretera, hacemos comidita arriba, porque antes se iba a Guamote comprando trago ahí teníamos que comprar, no sé de dónde saldría esa costumbre y el dueño de la cantina, al Rey del carnaval decía: toma hijo, daban una botella, pero vendía más, porque toditos era la obligación de comprar ahí el trago e ir tomando, entonces a la loma algunos ya no avanzaban a subir y se echaban y chumaban ya en Guamote, entonces vea esas costumbres por ejemplo que no estaban nada bien yo suspendí, desde hace años vea yo ya he estado actuando en algunas cosas como un líder, cuando estuve de tesorero igual abrí la carretera a Ushubug y ahora suben los carros ya, entonces vea yo ya he estado trabajando así suave suave y será por eso que me siguen poniendo la gente aquí.

La legitimación de esos cambios está antecedida de la legitimación para decidirlos. Esa legitimación en Santa Cruz no se puede hacer por el simple capricho de querer cambiar las cosas. Se debe seguir canales regulares, oficiales de la comunidad, que permitan asumir un tipo de poder capaz de integrar en la cotidianidad modificaciones de esta magnitud. Atravesar la montaña, una vez que lo joven y lo viejo se han disuelto en la comunidad, implica vaciarse de las categorías particulares de estos estados para llenarse de los dictados morales que guardan a la comunidad. Solo lleno de ellos, es decir, solo en tanto se es parte y se reconoce como parte de la comunidad, se puede llevar adelante este tipo de inserciones de ideas y hábitos sin causar el caos dentro del seno social. El Ushubug aparece aquí como el espacio y el tiempo donde el ser acepta la creencia comunal, en tanto estructura ideológica, y a partir de su reconocimiento decide, inserta, elimina, cuestiona, las formas de vida de los santacruceños.

No solo basta ser migrante, ser catequista o ser Cabildo para intentar modificar el interior de la comunidad. Es necesario que esas condiciones sean aceptadas grupalmente, sean disueltas en el agua de la comunidad y correspondan a todos. Lo *joven*, en tanto contacto con el exterior, es una de las fuerzas más insistentes de cambio en la comunidad. Mientras siga atravesando Ushubug seguirá siendo válida en tanto fuerza comunal, y fortaleciendo la autoridad local, lo viejo, como forma de modulación para la realidad.

Al terminar el tránsito por el Margen, Ushubug, otra intersección aparecerá al pie de la montaña. La gente cansada, bebida, vaciada de energía por el esfuerzo que implica la caminata, tiende a juntarse en familia, a dirigirse a cada una de las casas, a volver al hogar donde llenarán ese vacío con la familiaridad ampliada, con el baile entre hermanos, entre padres, entre compadres, con la comida que pasarán de mano en mano.

El segundo punto de intersección entonces, el punto de salida de Ushubug, será el inicio, cíclico, de la comunidad de Santa Cruz. Sus espacios pagano y sagrado han vuelto a soltarse para ocupar, cada uno, su lugar.

La segunda parte del evento, Región B, posterior al rito de Ushubug, corresponde a la Fase de Agregación y estará más ligada a la idea andino-comunitaria de la celebración.

Las acciones de los santacruceños apuntarán en tres direcciones específicas: acciones de redistribución, acciones de correspondencia, acciones de relacionalidad. El conjunto de estas acciones estará dirigido, a su vez, al fortalecimiento de la comunidad actualizada. Y su cumplimiento, tendrá como responsables a los integrantes de lo que hemos llamado como *joven y viejo* en la comunidad.

La línea de redistribución apunta a repartir entre los comuneros *lo que la tierra ha dado*. *El tener voluntad*, es decir, el vínculo social fortalecido, es el conector de estas acciones. Bajo esta perspectiva se agrupan todas las *jochas* de la comunidad: comida, bebida, grupo de gallos, de forma principal, serán repartidos entre los comuneros y la tierra. Los frutos que se han cosechado de ella, las aves que se han criado ahí, serán ahora destinadas para los hombres. A cambio, ellos destinarán un serie de pagos a la tierra. No es extraño, por ejemplo, que durante estos días, la gente camine largos trechos entre casa y casa para visitar a algún comunero que ha ofrecido una *comidita*. En esas caminatas los santacruceños reconocen su territorio, actualizan sus límites y reafirman su relación con los territorios colindantes. Por más que un lugar sea más cercano a otro caminando en línea recta, los comuneros preferirán ir por el camino más largo, cantando, haciendo chistes, recordando anécdotas. Otro momento importante para esta redistribución en dos sentidos será el juego de gallos. La muerte del animal implica un pago a la tierra, no solo porque los símbolos asociados a la acción apunten a ello (la sangre, el juego con las presas del gallo), sino porque este, desde la idea andino-comunitaria, es un tiempo de vida de Ushubug, y su vida implica hambre, implica sed. Dentro de la estructura de pensamiento del santacruceño estas acciones han sido naturalizadas como festivas (una de las acciones de los Catequistas ha sido el anular o disminuir este tipo de juegos), pero en ella podemos leer la existencia de una ideología profunda, capaz de conectar la muerte de un gallo con el momento de emoción y fraternidad que se encuentra viviendo la comunidad.

La línea de correspondencia se desarrolla en las visitas a los vecinos y en la visita a la comunidad de Mercedes Cadena. En la cotidianidad de Santa Cruz la relación con el otro es indispensable para la supervivencia. La prestación de terrenos, la asistencia a mingas, el recuerdo de haber pertenecido a una misma historia de hacienda, reposan bajo el telón de

estas visitas. Es importante señalar que la llegada a casas o a la comunidad está medida por acciones ceremoniales que implican, de forma superficial, acciones de respeto, pero que vistas desde la estructura social son espacios de reproducción de la ideología comunitaria. La visita a Mercedes Cadena, por ejemplo, muestra claramente como la idea de la vecindad y la solidaridad son atributos necesarios para la existencia de Santa Cruz. En todo momento, estas visitas están guiadas por los viejos y ejecutadas por los jóvenes. Si estos últimos llegaran a equivocarse en algún momento de la ceremonia, los primeros llamarán severamente la atención, como si de ese modo encausaran nuevamente su unidad comunitaria.

La línea de la relacionalidad estará integrada en los dos momentos anteriores, y se verá resaltada en acciones específicas como el *hacer abuelos y nietos*. Que una pareja de mayores vaya dirigiendo por el campo a un grupo de niños da la medida de la integración y relación intergeneracional. Solo esa unidad y complementariedad será capaz de rescatar de la noche la comida necesaria para el día siguiente, para alimentar, además, a toda la comunidad. En este momento lo *joven* y lo *viejo* se entrecruzan de tal manera que condensan todo el poder comunal. Ya en la comida del día siguiente, los adultos sentados como un comité de rigor, verán cuál ha sido el fruto de esa unión. Si la comida los llena es porque la acción ha sido efectiva, lo que no ocurrirían si la acción no habría sido positiva.

La celebración termina en el extremo inicial. El juego de toros, llevado adelante por los niños de la comunidad, da la pauta de que el tiempo de carnaval ha servido para que la comunidad se mueva, se reconozca y reinterprete, vea frente así los retos que vienen del exterior, y pasen a cada uno de ellos por el tamiz que los vuelve reales al interior de la comunidad.

¿Qué le da a la comunidad celebrar la fiesta del carnaval?

ANGEL YANGOL: Un gran fruto para la comunidad es el no descuidar, el no dejar esta tradición, o sea, es para claro, digamos, para diversión para las personas humanas pero también lo principal es una alabanza grande que se hace a dios, o sea es grande, el reunirnos esta semana para estar frente a Dios, para conversar con él, agradecer a él, estar en presencia él siempre, estar en sus manos y vivir este nuevo proceso hasta el otro año entonces ahí viene las alabanzas los cantos en ese sentido, ahí vienen los cantos, eso es un gran fruto de que la comunidad

no se desorganice, no se pierda, no deje la propia vivencia autonomía de la comunidad, eso es lo importante que se logra en este tiempo.

¿Y para usted qué representa el carnaval?

JOAQUIN CARGUACHI: Este, si pues, ya como gusto mismo el carnaval, Tayta San Carlitos mismo pedir a dios, para pasar toda la familia mismo como comunidad, algunos primos, familia, de repente llega de Guayquil, de Quito llega a visitar, si quiera viendo, si quiera colita, así algo hemos de brindar.

¿Qué para usted personalmente como Pedro Sislema, qué es el carnaval para usted?

PEDRO SISLEMA: El carnaval es para nosotros, es, como, se que, querer a Dios, porque si no lo quiero a Dios puedo ir por otro lado, entonces es una representación de una imagen, siempre los mayores han tenido una imagen, entonces, por ejemplo, por medio de esta crucita, el tres de mayo es la fiesta, entonces ellos tienen como fe, como representación, como ver la imagen tiene la crucita, tiene un sentido, igual el San Carlitos también, tiene otro representante, entonces, en ese sentido estamos ahora reunidos, usted lo ve, estamos amarrando el palacio, así mismo hay un cariñito de parte de la palaciera, ese es una cariñito que a nosotros nos brinda, como brindar a Diosito, así hay un cariñito.

Finalmente, qué siente usted como presidente de la comunidad como parte de la comunidad en este tiempo de celebración del carnaval?

SEGUNDO YANGOL: Bueno mire, nosotros en el carnaval damos gracias a dios, el día martes subimos a dar la vuelta a Ushubug, es como un agradecimiento un homenaje de lo que vemos los granitos ya altos, un agradecimiento es bastante, a mí como persona y como presidente de la comunidad en cierto momentos me preocupa un poco porque yo estoy al mando de toda la gente, de toda la fiesta, en donde tengo que estará actuando en todo, y al mismo tiempo me siento muy alegre de ver cuánta gente me están acompañando, cuanta gente están conmigo, o sea eso me hace sentir mucho mejor, me hacen dar más valor, me hacen sentir

un hombre capaz de llevar un evento una comunidad, y aprendiendo yo también de la misma gente, voy madurando.

5 EL MARCAJE DE GANADO EN MOYA: EL PAGO DE LA FERTILIDAD

5.1 Aspectos Generales

Moya es uno de los diecinueve distritos que componen la Provincia de Huancavelica, capital del Departamento al que da nombre. Limita al norte con el Distrito de Laira, al oeste con Manta y Acobambilla, al este con Pilchaca, y al sur con el Distrito de Cuenca.

En el mapa esta provincia se inscribe entre los 12° 25'24'' al sur, y 75° 19 '14'' al oeste.

La superficie total del Departamento de Huancavelica alcanza los 22.131 km². Moya representa el 0,42%, unos 92,08 Km², del porcentaje total de extensión departamental.

El territorio del Distrito de Moya varía en altura desde los 3.050 hasta los 4.000 m.s.n.m., produciendo temperaturas que oscilan entre los 12°C y los 9°C en promedio. Mayo y octubre contienen la Estación Seca, caracterizada por elevadas temperaturas diurnas. La Estación Húmeda, en cambio, permite una abundante precipitación (entre 500 y 2000 m3). Y en las zonas más altas se presenta nieve entre noviembre y abril.

Los ríos Vilca y Moya, que kilómetros adelante formarán el río Mantaro, atraviesan el distrito, asentado a los pies del cerro Huamanrazo. Esas condiciones proveen dos tipos de formación geográfica propia de Moya: superficies de erosión locales, caracterizadas por suaves pendientes y escasos de planos inclinados, y vertientes montañosas, con inclinaciones que alcanzan los 15° hasta llegar, en algunos casos, a los 45°. Eso hace que las elevaciones que pueblan Moya, desde la ladera hasta la cima, promedien 2.000 m.s.n.m.

Las elevaciones montañosas son características en el Departamento de Huancavelica. Alcanzan los 5,200 metros de altura, en algunos casos, y forman tres pisos ecológicos diferenciados: keshwar, puna y orqo.

En ellos, la flora ha estado a favor del hombre. La presencia del Ichu, en las alturas, garantiza combustible y calor para el hogar. Raíces de sabor dulce como el Llacón, o el escaso Maíz,

han diversificado la dieta. Se añaden además numerosos tubérculos como Papas, Olluco, Oca y Mashwa, crecidos siempre al nivel de la puna.

Los animales y su domesticación señalan otro factor vital en la región. El camélido, Llama o Alpaca, es el más representativo de ellos. Se consumen además Cuyes, Tarucas y pájaros.

La Cordillera de los Andes le otorga a este territorio una serie de recursos naturales. La presencia de más de 100 lagunas, la alta presencia de mineral (un 39,5% del total del territorio es ocupado por yacimientos de plomo, zinc, plata y oro) son dos ejemplos.

Reconocido legalmente como distrito el 10 de junio de 1993, Moya posee en la actualidad, según el Censo Nacional de Población (INEI, 2007) unos 2.272 habitantes. De ellos, 1.579 ocupan la zona rural, y 693 la zona urbana. Al igual que en el promedio departamental, en Moya las mujeres superan en número a los hombres: representan un 51,89% de la población, siendo mayoría en las menores de 10 años (INEI, 2007).

Se trata de una población joven. La zona urbana está habitada por gente menor de 50 años. Las personas de la tercera edad son numerosas en la zona rural del Distrito.

La realidad del departamento entero es similar. Un 68% de los huancavelicanos vive en la zona rural, dejando la zona urbana para el 32% restante (INEI, 2007). Un 64% de la población tiene entre 0 y 29 años, lo que hace de Huancavelica un departamento de gente joven.

Es amplia la presencia indígena en las zonas rurales del Departamento. Las capitales distritales, en cambio, son ocupadas por habitantes blanco-mestizos, aunque su disminución numérica, debido a la migración interna que se ejerce desde los anexos locales hacia las zonas urbanas del departamento, los vaya disminuyendo.

La Población Económicamente Activa del Departamento suma 136,145 habitantes. La agricultura y la ganadería (emplean al 64% de la población) son actividades principales, complementadas por caza y silvicultura. Apenas 6% de pobladores se dedican al comercio.

En el departamento dos lenguas son usadas por la mayoría: el español y el kichwa. En el Distrito de Moya es común que la comunicación alterne términos y palabras en estas lenguas.

El nivel de analfabetismo, sin embargo, alcanza 23% de la población, cifra alta a nivel nacional. El 80% de analfabetos están en la zona rural y son mayoritariamente mujeres.

Hay 831 casas en Moya (INEI, 2007). Chozas y habitaciones improvisadas son escasas. Los servicios básicos completan las viviendas de sectores urbanos, mientras en las viviendas rurales conviven con limitaciones de agua, luz y desagüe.

Leña y kerosene complementan como combustibles a la luz eléctrica, bastante difundida en la zona urbana del Departamento de Huancavelica.

Existen vías de ingreso desde la ciudad de Huancayo o Huancavelica hasta el distrito de Moya. Automóviles, camionetas, motos y camiones, circulan por ellas. La presencia del tren y su recorrido entre Huancayo y Huancavelica representa otro medio de transporte.

5.2 Historia

La presencia del hombre en Huancavelica data de 10 mil años. La etapa de consolidación de la vida en forma colectiva se habría dado entre los 100 y 800 años d.C, correspondiendo esta etapa al periodo histórico intermedio.

De ella se desprenden prácticas de agricultura, ganadería, artesanía y comercio; herramientas que se plasmarán en técnica de manejo del terreno y los recursos naturales para la supervivencia.

Junto con lo que hoy se conoce como Junín y Lima, Huancavelica era ocupada en su mayor parte por los grupos étnicos Asto, Chunku y Laraw. En el actual territorio provincial de Huancavelica y, específicamente, en el territorio distrital de Moya, el grupo Asto fue el único ocupante.

Lavallée y Julien (1983) definen los límites del territorio Asto entre las márgenes del río Vilcas, y las de los ríos Mantaro y La Virgen.

Algunos pueblos Asto debieron fundarse bajo influencia Wari (Lavallée, Julien, 1983: 26), debido a la constante amenaza que los llevó a buscar espacios para protegerse. La vigilancia de los animales fue además motivo para elegir las zonas altas de asentamiento.

Los Asto tuvieron acceso a numerosas zonas ecológicas, factor que representó una alta posibilidad de supervivencia y desarrollo. Se calcula que en la época de mayor esplendor habrían llegado a contar unos 15 mil habitantes de este grupo (Lavallée, Julien, 1983).

Geográficamente, esta etnia experimentó vida en tres tipos de poblados diferenciados por una altura grande, mediana y baja, que permitieron una división del trabajo a partir de sus condiciones climáticas: las zonas altas fueron destinadas para guardar ganado, las zonas medias estuvieron ligadas a la explotación agrícola, y las zonas bajas fueron aprovechadas como laderas para el sembrío de especies complementarias.

Según la Investigación de Lavallée y Julien (1983), la concepción de la propiedad habría sido vertical, logrando que los Asto tuvieran que desplazarse lejos de sus hogares para las labores de pastoreo. Aun así, el trabajo en la tierra permitió que diversificaran sus actividades. Esto habría determinado propiedad sobre ganado, llegando a poseer, de forma comunitaria, una manada completa lista para ser utilizada en momentos críticos, además de los animales que cada uno de los hogares contaba como propios.

Se considera que Moya se forma bajo el régimen de reducciones liderado por Cabrera, concentrando a cinco ayllus vecinales en el actual distrito. La figura del jefe, Apu Laiwe, encabeza el traslado desde la altura hasta las orillas de los ríos. Esta ocupación vertical del pequeño caserío data desde el año 980 d.C., y se hallará en posesión Asto hasta cinco siglos más adelante (Lavallée-Julien, 1983).

Ahora se sabe que estos territorios fueron incorporados progresivamente al Imperio Inca en el transcurso del siglo XV, entre los años 1400 y 1450, teniendo como objetivos fundamentales la deportación hacia otros sectores del Imperio, y la construcción de ejes viales que permitan el desplazamiento dentro del Tahuantinsuyo.

No hay rasgos visibles de la presencia Incas en el sector. Pero, indicadores relacionados con usos cotidianos destacan esa relación social. Las Colcas, pequeñas construcciones circulares

para el almacenamiento de alimentos para los tiempos difíciles, sería uno de los ejemplos escasos.

La conquista resalta a Huancavelica como territorio mineral. Junto a Potosí, será el más importante emisor de mercurio desde 1559. La mita, forma de explotación que sometía al indio para la extracción del metal, se fortaleció en esta época como herramienta de expansión del capital (Las comunidades campesinas en la Región Huancavelica, 2009).

A inicios del siglo XIX, este sistema económico entra en declive para ser reemplazado por el sistema de hacienda, cuyo mecanismo había crecido a la sombra de la mina. En 1926, año de funcionamiento del ferrocarril entre Huancayo y Huancavelica, la hacienda cobrará fuerza debido a la movilización de materia prima hacia mercados nacionales de consumo.

El gobierno de Velasco Alvarado pondrá en jaque a la explotación hacendada en 1970, tras la aplicación de la Reforma Agraria que fragmentará la extensa propiedad individual y reorganizará las formas de agrupación indígena en torno a la tierra.

Ese mismo año será inaugurada la Central Hidroeléctrica del Mantaro, ubicada en este Departamento, para generar luz al 55% del país.

Dentro de la historia reciente de Moya se inscribe la guerra interna sostenida entre el Estado y Sendero Luminoso, escena que coloca a la comunidad campesina entre fuegos y la empuja a asumir el rol de enfrentar, frenar y derrotar a las fuerzas insurgentes (Las comunidades campesinas en la Región Huancavelica, 2009). Posterior al enfrentamiento, las comunidades han tenido que enfrentar procesos de reconciliación con el Estado y con comunidades vecinas, además de la reinserción de quienes migraron hacia Lima espantados por la violencia.

El papel de la junta y asamblea comunal fue vital para enfrentar el este problema y, posteriormente, para organizar las formas de reinserción en una sociedad de paz.

5.3 Economía

De acuerdo a los índices del INEI (2007) un 88% de los habitantes del Departamento de Huancavelica vive bajo condiciones de pobreza y, de ellos, un 72% bajo condiciones de pobreza extrema. La tasa de mortalidad infantil se ubica en 110 niños fallecidos por cada 1000 que nacen vivos. Estas condiciones categorizan a este Departamento como uno de los más pobres del país.

Salud y educación son puntos débiles en la estructura social del Departamento. La presencia de unidades escolares vacías, o escasamente equipadas, hace más evidente la alta tasa de deserción y repetición escolar.

Los índices de desnutrición crónica para niños y mujeres son los más altos del país, y se mantienen constantes debido a deficiencias sanitarias como ausencia de desagües y agua potable.

Moya cuenta con una escuela para la sección primaria y un colegio para la sección secundaria. A este último llegan estudiantes de los anexos vecinos y tiene, entre las especialidades generales, la formación de músicos. Si existe interés del estudiantes y apoyo familiar para continuar con estudios después del colegio, el destino inmediato será Huancayo y, en menor medida, Huancavelica o Lima. Los institutos de formación agraria, de enfermería y, más recientemente, de estudios técnicos, acogen al mayor número de estudiantes moyanos. En menor número estos llegan hacia las universidades nacionales en Huancayo, Huancavelica, o Lima.

La mano de obra no está calificada. La agricultura (practicada por el 71% de la Población Económicamente Activa), el primer rubro económico del departamento, ocupa a trabajadores poco relacionados con la tecnología de la producción, lo que hace que el resultado de esta actividad, practicada de forma extensiva en minifundios, esté orientado, sobre todo, al autoconsumo (Anuario Geográfico Departamental, 1990) .

La minería, el comercio, la manufactura y la construcción, son actividades de complemento a la agricultura, y permiten a los habitantes varones alternar entre labores, dominando diversos campos y utilizándolos como ocupaciones estacionales o como recurso laboral para la migración.

Todo el Departamento de Huancavelica representa el 1,7% de toda la producción nacional (Las comunidades campesinas en la región Huancavelica, 2009).

La fuerza de mano de obra huancavelicana se ocupa fuera del departamento. La migración de los últimos años ha llevado a sus pobladores a encontrar, en la selva central, ocupaciones de jornaleros en sembríos de café, cacao, y una diversidad de productos frutales. Ciudades como Huancayo y Lima los reciben también como comerciantes minoristas, cobradores de combis, ayudantes de limpieza, empleadas en el hogar y vendedores ambulantes.

De acuerdo al Censo Nacional Agropecuario (2012), la región de Huancavelica posee alrededor de 220 hectáreas de terreno cultivable, prevaleciendo las áreas secas frente a las áreas bajo riego. Una vez satisfecho el autoconsumo, los remanentes de esta producción salen al mercado, siendo de especial interés para el propietario del terreno productos como la papa y el maíz. Están presentes, aunque cada vez en menor cantidad, el trueque y la regalía como formas alternativas de difundir los excesos del consumo en la comunidad

Su contacto principal con el mercado es el comercio de ganado. La utilidad de alpacas, llamas y ovinos, criados especialmente en la puna, los vuelve materia requerida en los mercados de Huancayo y Huancavelica. El crédito y tecnología para el mercado de lana alpaquera, por ejemplo, demuestran el interés creciente por hacerse de ganado como un recurso necesario para la supervivencia en distintos sectores del Departamento.

En Moya, Distrito que engloba todas estas condiciones, destaca sobremanera la presencia de ganado ovino, vacas y toros, y el cumplimiento de un ciclo de crianza en el que el animal gana en precio. Su destino, en la mayor cantidad de casos, está regido por la venta en mercados vecinales. Se traza, alrededor de la crianza del animal, una serie de relaciones sociales, como la crianza al partir, el apadrinamiento para alimentación y cuidado, entre las más importantes, que muestran la nutrida función que los ovinos representan en este grupo social.

Dos son los sectores de los que proviene el crédito en Huancavelica: el público y el privado. El primero emite ayudas desde el Banco del Agro para el sostenimiento, comercialización, y capitalización de productos agropecuarios. Las finalidades que se dan a este dinero están relacionadas con la siembra de papas, compra de ganados o adquisición de tractor. Para el segundo caso, en cambio, mayormente se inscriben transacciones basadas en parentesco y familiaridad, orientadas a solucionar necesidades urgentes.

La crianza de truchas, que tienen como destino preferente el consumo en la región, se complementa con la actividad manufacturera de mediana dimensión que se encarga de producir indumentaria característica del sector.

No existe una adecuada promoción de sus destinos turísticos.

5.4 Estructura Social

La autoridad principal para el Departamento de Huancavelica es el Gobierno Central. Se encarga de coordinar directamente con el Presidente Regional, cuyo puesto se ocupa por elección popular y es relevado cada 5 años. A él le siguen, alcaldes provinciales, alcaldes distritales, capaces de elevar las demandas sociales de la población a un nivel de discusión institucional.

Debajo de este nivel institucional reposa la funcionalidad de la Asamblea Comunal, que agrupa a los habitantes de los anexos, en las zonas rurales, para canalizar sus necesidades hacia vías de atención de peticiones sociales y derechos civiles.

Esta unidad experimenta modificaciones de organización en los años más recientes, debido al desmembramiento de anexos que buscan constituirse en nuevas comunidades o distritos y así beneficiarse del presupuesto nacional.

Esto genera conflictos sociales intercomunitarios al poner en la propiedad de los comuneros sobre la tierra, quienes ya han visto restado su terreno fértil, cultivable o útil para el pastoreo.

La realidad de Moya encaja bajo este contexto. Su Municipalidad es el centro de la institucionalidad distrital. Hacia ella llegan las peticiones de los anexos, articuladas a través de la labor de la asamblea comunal. Durante los últimos 20 años, varios anexos se han desprendido de Moya, esto representa la fragmentación de su territorio más fértil, y su efecto inmediato ha sido la reducción de tierra de cultivo así como de espacios abiertos para el sembrío de pasto y la crianza de animales de tiro.

La legalidad es un requisito indispensable para la actuación de la asamblea comunitaria. Del total de comunidades campesinas, un 70% ha registrado legalmente a sus juntas comunitarias, el 30% restante espera superar, sobre todo, dificultades de traslado entre las comunidades y la capital departamental. En Huancavelica, las vías de comunicación, inexistentes o en mal estado, limitan la integración local.

El retorno de comuneros que han migrado a la ciudad y regresan para beneficiarse de los subsidios, y la administración de recursos naturales, suelen ser dos elementos de conflicto dentro de las comunidades urbanas y rurales en Huancavelica.

A quien retorna los comuneros lo ven con distancia: su regreso podría perjudicar a la comunidad restándole beneficios presupuestarios

La administración de recursos naturales es alienta la independencia de los anexos pues, siendo agricultura y ganadería fuentes principales de ocupación de la mano de obra, todo recurso es orientado a las labores de supervivencia.

A nivel de tenencia de la tierra, Huancavelica refleja concentración y minifundización. Del total del área cultivable el promedio general de posesión oscila entre los 0,5 a 5 hectáreas de terreno.

A partir de este factor se tejen sistemas de préstamo, intercambio y alquiler de mano de obra y maquinaria entre habitantes de la comunidad.

Los altos índices de desempleo, un 10% en el total de la población, hacen que la brecha social entre Huancavelica y el resto del país marque 50%, uno de los índices más altos a nivel nacional (INEI, 2007).

5.5 El Marcaje de Ganado: Tayta Wamani baila entre los hombres

La voz del conductor se debilita. Parece que mientras habla se aleja de mi lado. Me duermo. No consigo mantener los ojos abiertos. Estoy sentado en el asiento del copiloto de esta camioneta Toyota, que atraviesa el viento devorando un paisaje que se repite: montañas rodeadas de pastizales en los que aparecen salpicadas, de vez en cuando, algunas vacas y toros, algún niño, alguna madre cargando leña a la orilla del carretero.

Hace apenas unas horas he desembarcado en Huancayo y, enseguida, busqué el paradero de estas camionetas Toyotas.

No fue sencillo negociar mi viaje. Es 24 de julio, inicio de la fiesta de Santiago. Eso significa que decenas de personas regresarán a sus distritos, a sus anexos, provenientes de Lima, Huancayo, Cajamarca, Trujillo, para asistir al inicio de esta celebración. El dueño de la movilidad lo sabe. Me explica que las combis hoy están llenas, lo que las vuelve lentas y peligrosas. Luego, suelta el precio. Por un viaje de una hora y treinta minutos, calcula, tendré que pagarle 100 soles. Mi negativa es evidente. Puamos por acordar un precio justo, hasta que a acordamos el valor de 50 soles.

Parecería que por ese precio he alquilado una movilidad con un guía turístico incluido. Quien maneja es un chiquillo de 20 años, sobrino del dueño del carro y oriundo de Huancavelica, quien después de indicarme algunos detalles del paisaje, no ha parado de contarme su drama personal. Su madre vive en Buenos Aires, donde trabaja cosiendo en una fábrica que produce camisas y pantalones. Él, buscando suerte, también viajó hacia Argentina, pero tuvo que regresar casi enseguida debido a una dificultad con sus papeles de residencia. "Cuando volví conocí a una chica en el instituto en el que entré a estudiar, nos enamoramos y tuvimos un hijo, pero yo no sabía que sus hermanos eran militares y que se iban a oponer a que estemos juntos", dice. Lo escucho con atención y trato de imaginarme a esos militares, paisanos del conductor, rechazándolo hasta el punto de agarrarlo a golpes en plena vía pública. "Me gritaron muchas cosas mientras me pegaban, me dijeron que soy un cholo, que su hermana era mucho para mí, esas cosas feas". Su voz me golpea. Historias así, pienso, se escuchan en

Lima, una ciudad que para muchos de estos sectores del país solo existe en televisión. "Pero he decidido darles la contra, voy a trabajar mucho, ganar mucha plata, para que vean quien soy yo", continúa el conductor. Así imagina su futuro: manejar esta camioneta hasta cuando pueda sacar su brevete (no lo tiene ahora mismo que atravesamos esta carretera a más de 120 kilómetros por hora), comprar un taxi pequeño para emplearlo en Huancayo, comprar luego una combi, y quizá otra y otra. "Ganar mucha plata".

En eso estamos cuando el sueño empieza a vencerme. Cabeceo. Una. Otra vez. Trato inútilmente de sostenerme del paisaje. La voz del conductor se debilita. Escucho frases sueltas. Un par de maldiciones. Creo que llora un poco, antes de percatarse de mi sueño, subir el volumen de la música, y acelerar.

"Ya llegamos ", "¡Señor!, ya llegamos". Abro los ojos con sobresalto. Frente a nosotros, un arco de cemento surge como un árbol que despierta. En la parte superior lleva una inscripción en la que se lee: "Bienvenidos a Moya".

Hace frío. El viento se deja sentir por debajo de la ropa, a pesar del sol desparramado sobre las montañas que rodean a Moya. La camioneta se ha marchado dejándome en la entrada del pueblo. Camino. Mi equipaje es pequeño y, salvo uno o dos perros que hacen ademán de ladrarme cuando paso, nadie parece percatarse de mi llegada. A esta hora, sospecho, niños y adolescentes estarán en sus salones clase. Mientras avanzo por la calle diviso Mercado Central de Moya. Dos puertas pequeñas son el ingreso hacia el recinto en el que, dispersas sin mayor orden, unas diez mujeres ofrecen productos. Papas, ollucos, mashuas, carne seca, granos, chancaca, arroz, azúcar, manteca, sal, aceite, fideo, forman parte del recurso con el que cuentan. También se expende comida preparada. Averiguo por un menú. Su precio, 5 soles. Decido probarlo. Me ubico en la misma mesa en la que se encuentran un hombre y una mujer que comen en silencio. Los saludo y responden sin levantar la vista del plato. Hago un comentario respecto al frío como queriendo iniciar la conversa. "Sí, este tiempo es frío", dice el hombre, sorbiendo el caldo de gallina que incluye el menú. Menciono que visito por primera vez Moya. "¿Trabaja para el gobierno?", pregunta la mujer con plena curiosidad. Tras mi negativa, comento que provengo del Ecuador y que en mi provincia también existen montañas y hace frío y viento fuerte en estas fechas. "Debe ser lejos" dice el hombre, esta vez ya con tono interesado y amistoso. Se anima a recordar que en Huancayo escuchó, hace

unos meses, música de Segundo Rosero, el ecuatoriano más conocido en el Perú. Así vamos conversando hasta saber que son una pareja que vive en uno de los anexos de Moya, y que han llegado hasta aquí junto con algunos vecinos para obtener cocinas y balones de gas que el Gobierno Nacional entrega, desde hace unos meses, en todos los distritos de Huancavelica. "Madrugamos para ganar puesto pero aún no llegan los que reparten. Seguro ya no demorarán mucho", dice la mujer, con una alegría infantil escondida entre sus palabras.

Aunque hemos terminado juntos el menú, ellos no tienen intenciones de levantarse de la mesa. No tienen a dónde ir. Intentarán pasar el mayor tiempo posible ahí, sentados, esperando, protegidos del frío y del sol dentro del Mercado Central de Moya.

La Plaza de Armas de Moya está a pocos metros del mercado. Es rectángulo encementado, con jardineras que contienen flores y árboles de pino. En el centro hay una rotonda, y en su interior, decenas de campesinos llegados de los anexos permanecen sentados esperando, igual que la pareja que encontré hace poco, su balón de gas y su cocina.

Al costado de la Plaza está la iglesia de Moya, una construcción pequeña y de color blanco, cuyo campanario es apenas un poco más alto que el resto de casas de dos plantas que se dispersan por el lugar. Frente a la iglesia, del otro lado de la Plaza, está la Municipalidad de Moya, un edificio cuadrado en aparente descuido.

Antes de iniciar mi viaje he contactado con el antropólogo Rubén Mattos, oriundo de este pueblo, quien vive y trabaja en este sector. Desde mi celular timbro al suyo. No me contesta. Aprovecho entonces para buscar hospedaje. Las opciones son dos casas grandes en las que se alquilan habitaciones con baño compartido. Opto por la que más cobijas tienen en la cama. Por 10 soles aseguro un lugar donde pasar la noche.

A Rubén lo encuentro en la tarde. Supera los 60 años. Pertenece a la generación de hombres y mujeres nacidos en la parte urbana del Distrito de Moya, el sector propio de los blanco-mestizos hasta hace unos años. Rubén conoce muy bien su sector. Sabe, por ejemplo, que el moyano difícilmente vive solamente de lo que produce la tierra. Aquí el horizonte está dominado por el color verde de los arbustos de la ladera. Los montes tienen potrero y arbustos de espinas en sus partes bajas, y a medida que ganan altura el Ichu los envuelve, para dar paso, solo en las partes más altas, a la capa rocosa que marca la cima de esas montañas.

La generación de moyanos a la que Rubén pertenece tiene entre sus miembros destacados abogados, ingenieros, maestros normalistas, médicos, es decir, gente que encontró en la profesionalización una forma de subsistir, a falta de la productividad de la tierra.

La producción agrícola en Moya está orientada al autoconsumo. Al mercado llegan apenas los excedentes que permiten a las familias ganar sustento adicional. Hace falta complementar los ingresos. La migración es una vía para lograrlo. Por eso, en algunas épocas del año, Moya es un caserío fantasma.

Ahora mismo, y a pesar de que esta noche inicia Santiago, una de las fiestas más importantes del calendario ritual en Moya, las calles permanecen vacías, no hay ruido de banda musical ni de parlantes emitiendo música, no hay griterío de niños. No hay. Es distinto, comenta Rubén, cuando celebran San Miguel Arcángel. Hay gente por todos lados, autos que han traído a vecinos que ahora viven en Lima o Huancayo, gente que llega a pagar los cargos, a mostrar su devoción al Santo. Pero septiembre, fecha del Arcángel aún está lejos. Varias casas permanecen vacías, empolvadas. Algunas, incluso, han sido compradas por gente que bajó de los anexos, poblando a Moya con personas nuevas.

El centro del pueblo es la Plaza de Armas. Al norte y al sur, casas de una o dos plantas se desparraman siguiendo el curso que marcan las calles y su adoquinado incompleto. Los negocios son pequeños. Algunas bodegas de abarrotes, un solo restaurante, el mercado, una posta médica, el Municipio, la Iglesia, y luego terreno descampado en el que se miran algunas divisiones hechas con alambre de púas o con paredes medianas levantadas con rocas.

Hace treinta años, llegada esta fecha, los corrales donde las familias de Moya tenían sus ganados estaban repletos de gente que llegaba al inicio de la fiesta. Las bodegas vendían caña y coca sin parar, y en el ambiente el aroma de la fiesta embriagaba a hombres y mujeres por igual. Pero ahora esa imagen es polvo en la memoria. Varias de esas familias vendieron todo lo que tenían en la época de guerra para huir despavoridos y salvar la vida. Unos con más fortuna que otros. Hubo quien logró hallar un buen trabajo en Lima, educar a los hijos, progresar. Pero hubieron también –quizás los más– quienes condenaron sus días al negocio del menudeo, a la venta ambulante en mercados y callejones, al servicio doméstico explotador, a la conducción de combis, al cobro de pasajes. Y en Moya los corrales se

quedaron vacíos. El mugido de los animales voluminosos fue enterrado por las balas y la sangre. Y de eso que se conocía como la gran fiesta de Tayta Shanti, apenas sobrevivió un eco, tan fino que en algún momento pareció apagarse.

Es hora de movernos. Iremos a la casa de una de las familias que celebran Santiago. En la ruta, aprovechamos para aprovisionarnos de caña y coca, elementos que forman parte del saludo que uno da cuando llega a casa de un patrón de la fiesta. Una botella mediada de alcohol cuesta 3 soles; las bolsas de la coca se venden desde un sol.

La casa tiene dos plantas y está hecha de ladrillos. Construida frente al Colegio y al Estadio del distrito, su posición privilegiada es aprovechada por sus dueños: en la planta baja funciona una bodega y, en la parte alta, se alquilan habitaciones para chicos que llegan de los anexos a cursar la secundaria.

A la hora en que llegamos las luces de la casa están encendidas. Hay poco movimiento. Un silencio largo sigue cada golpe que mis manos dan en la puerta de la bodega, llamando a sus dueños. Un hombre joven emerge del interior. Su nombre es Walter, pero es conocido por todos en el pueblo como Waldiño. Confirma que esta noche iniciarán la celebración de Santiago. Me invita a pasar hacia el patio hasta que la gente llegue. Rubén me acompaña hasta aquí. Lo volveré a ver a la mañana siguiente.

En el patio la noche cae con todo su peso. La única luz proviene de una covacha, hecha con retazos de madera, en una esquina del terreno. Es el resplandor de los fogones que demuestra que dentro algo se está cocinando. La voz de una mujer pregunta desde dentro: "¿Quiere un poco de caldo de gallina?". Es Michela, esposa de Waldiño, dueña de casa.

Me tomo dos platos de sopa y ella, que ha estado pendiente pregunta si me ha gustado la sopa. La noto agitada pero contenta. Alista la comida que brindará esta noche a toda la gente que acompañe a la Velada, el acto que dará inicio a Santiago: se acompañará, durante toda la noche, a los patrones de la fiesta, en una vigilia junto a la mesa de pago para el Apu, en la que se velarán las cintas que serán colocadas en los animales.

Silvia, la hermana menor de Michela, llega para prestar apoyo. Las dos mujeres son jóvenes y trabajan con agilidad. Hacen lo mismo en el único restaurante que existe en Moya, del que Michela es dueña.

La economía de esta familia está complementada por los ingresos de la bodega que administra Waldiño. De esa forma mantienen al hijo de Michela, un niño de 11 años, y compran los insumos necesarios para que sus cinco ganados crezcan sin problema, además de generar algunos ahorros mensuales.

Waldiño mueve su brazo llamándome. Me dice que la gente empezó a llegar. LO hace con cautela, como si no quisiera interrumpir a las mujeres que dentro de la covacha mecen ollas, pelan papas, matan gallinas. Lo sigo, al interior de la casa, hasta llegar a la sala donde se desarrollará el Velatorio.

Ahí encuentro a Josmel y Richard. El primero es hermano de Michela, y esta noche, por designación de Waldiño, hará las veces de Caporal, es decir, la persona encargada de llevar adelante todos los pasos necesarios para que la Velada y el Marcaje tengan un desarrollo correcto. Josmel tiene 27 años y acaba de terminar el estudio de Tecnología en Agropecuaria cursada en un instituto superior de Huancayo. Richard, en cambio, es un amigo de la familia que en tiempo de Santiago regresa al pueblo desde Lima, ciudad en la que trabaja “en lo que haya”, un rango amplio de posibilidades que pueden ir desde cobrador de combi vendedor ambulante.

Josmel, el Caporal prepara la mesa en silencio y sin ayuda de nadie. Sobre un cuero de borrego tendido en el suelo extiende una manta de colores, similar al rebozo de las mujeres del sector. Sobre ella, y ocupando la cabecera central de la mesa, se colocan una serie de plantas y flores, atados que venden en el mercado de Huancayo. Allí están la llima-llima, sumay sunchu, maseta, kuchipachupan, wakchur, clavel rojo, kuya-kuya, y sura-sura; plantas que se cosechan en esta época del año en las faldas de los cerros más altos y que se utilizan como llamadores de la fertilidad y la suerte.

A los extremos de las plantas se disponen, en forma de media circunferencia, una serie de recipientes de madera llamados Potos. Dentro de ellos se depositan maní, pasas, hojas de coca, y cigarros. Se añaden en el centro de la mesa botellas plásticas que contienen caña y chicha. También una botella de vino. Junto a ellas, varias cintas de colores encendidos: rojo, verde, amarillo, celeste, morado, y algunas corbatas, como se llaman a las cintas anudadas en un extremo para calzar en el pezcueso de los animales. Pero el lugar central de la mesa es

ocupado por el Llampu, una piedra blancuzca de textura arenosa que reposa al amparo de las flores y entre las botellas. A su lado, unas cerámicas pequeñas en forma de vacas y toros, compradas en el mercado de Huancayo, pastan en silencio. En los extremos de la mesa hay lugar para manzanas, duraznos, granadillas, uvas y plátanos.

La gente aumenta en la pequeña sala. Hombres y mujeres, amigos de la familia, llegan para acompañar. Tomo asiento frente a la mesa, queriendo tener una visión panorámica de los acontecimientos. Los saludos que se intercambian son fraternos: abrazos y sonrisas están presentes. También pequeños regalitos que los asistentes traen para los Patrones: bolsas de caramelos, botellas de caña, bolsas de coca, y alguno incluso acarrea consigo una caja de cerveza.

De repente el Caporal anuncia que el rito está por empezar.

Josmel se acerca a la mesa e instala dos velas, cada una en los extremos laterales. Las enciende. Toma el Llampu y lo levanta en su mano derecha. El silencio gobierna el lugar. La piedra blanca brilla en su mano. Con la ayuda de una pequeña navaja raspa su superficie, dispersando sobre todo el contenido de la mesa numerosas astillas de cal. Cuando parece que ha cubierto toda la mesa, Josmel da media vuelta y repite el mismo gesto frente a todos los asistentes. Media vuelta de nuevo y deposita el Llampu en su lugar original. Mueve los matecitos como si buscara hacer visibles las cosas que guardan dentro. Y toma asiento al lado izquierdo de la mesa. Al otro extremo, al derecho, ha permanecido sentado Waldiño, el dueño de casa y patrón de esta fiesta, durante todo este tiempo. Solo cuando el caporal estira las piernas en señal de que estará descansando pero vigilante, Michela y su hermana se apresuran a hacer circular entre los asistentes una bolsa plástica llena de coca, y una botella de caña.

Hay un aire solemne en el ambiente. Los asistentes atienden cada gesto del Caporal y el Patrón, como si buscaran de repente una señal, una huella, que les permita saber que el Apu ha ingresado en la sala. El Llampu ha sido regado sobre la mesa. Como una llave de poder ha abierto cada uno de los elementos que en ella reposan para el disfrute del Tayta Shanty, que ya no debe tardar mucho en llegar, que ya mismo hará sonar los cascos de sus caballos sobre las rocas e ichus de la montaña, y se abrirá paso hacia la casa de Waldiño y Michela,

que durante el año lo han soñado diciéndoles que sí, que sí irá, que preparen todo para esa noche, que todo estará bien. Los primeros tragos se sirven en silencio, la coca se recibe con las dos manos, como si se tratara de agua que cae en cascada. Enseguida se hace el Koka Kinto. Se escoge cinco hojas que estén en buen estado para entregar a los matecitos que, divididos entre vacas y toros, la receptarán como una ofrenda especial. Lo que no es seleccionado sirve para chakchar, masticar el alcaloide hasta formar con él un bolo verde en la boca.

Los minutos pasan. La caña empieza a hacer su efecto en la cabeza y en la boca. El Caporal y el Patrón no se han movido de sus puestos, pero ahora conversan con los asistentes. Intercambian chistes, anécdotas, sonrisas.

Alguien enciende un parlante en la parte posterior de la sala. La música llega hasta donde estamos. Una interpretación de arpa y saxo que acompaña la narración de historias de vaquería, de animales que se pierden entre los cerros, de mujeres que suben a la montaña y bajan embarazadas. También están las letras modernas, que ponen en medio a la mujer como traicionera, al hombre como borracho y jugador, a los hijos como víctimas del sufrimiento. No se logra, sin embargo, encender del todo el ambiente con la fiesta. Sobre la música y la conversa, gobierna invisible el respeto por los elementos que se velan. Como si alguien mayor estuviera mirándonos a todos dentro de esta sala. Nos estuviera supervisando.

Entre los presentes también está Boris, hermano mayor de Michela y Josmel. Durante toda la Velada ha mirado con atención las acciones de su cuñado. No es para menos. Esta es la primera vez que Michela hace Santiago independientemente de su familia. Hasta el año pasado, junto a Waldiño, celebraron la fiesta en la mesa de su mamá, una mujer de 70. Boris y Josmel, sueños de ganado como su hermana, seguirán realizando en familia este año. Pero Michela ha decidido independizarse. La razón principal, de acuerdo a Michela, es que sus animales ya no pastan en el mismo cerro que los animales que posee su familia. Su Apu es otro. Así que Boris, sin que se lo haya propuesto, es el ojo supervisor dentro de la sala.

La independencia del marcaje para Michela y Waldiño tiene un precio: deberán instalar, esta noche, una mesa en el Apu al que hacen su pago. Cercana la media noche Josmel, que dirige

la ceremonia, avisa que es la hora de hacerlo. Waldiño y Boris se ponen de pie y salen hacia la calle, dejando a los acompañantes envueltos en la caña, la música y la conversa.

Yo los acompaño. Antes de abandonar la sala, el Caporal ha recogido la mesa y ha hecho con ella un envoltorio que ahora carga a su espalda.

Nos enrumbamos hacia la espesura de la noche. De apoco las luces de Moya se pierden y la tiniebla nos traga. Caminamos en silencio. Recuerdo algunas frases dichas en el velatorio. La gente sabe que en estas fechas el Apu está sediento de sangre animal. Que si no se le paga, solitos los toros, las vacas empiezan a flaquearse hasta que se secan como plantas muertas. Otros ruedan no más en la pendiente de la montaña, y nunca más se les vuelve a ver.

Mi recuerdo se interrumpe cuando Josmel ordena detenernos. De nuevo, como en la sala de la casa, tiende la bayeta y arma la mesa. Nada nos alumbra. Todos los pasos del Caporal se dan en total oscuridad. Ordena sentarnos y permanecemos en silencio. Estamos sobre el Apu al que Michela y Waldiño pagan este año. Aquí sus animales comen. Aquí están seguros. Hay que pagar por eso. Transar para que durante todo el año esa seguridad se extienda. Se fortalezca hasta el punto que los ganados, bien cuidados y nutridos, puedan reproducirse, puedan dar crías que paseen sus jóvenes pelajes entre el ichu que cubre la montaña.

Sin que nadie haya dicho nada, Waldiño se pone de pie y camina unos cuantos metros en la montaña. No logro verlo. Pero escucho un rumor leve, como si su voz entonara un rezo que no alcanzo a distinguir. Ese rumor me conmueve. Y pienso que si esta noche me extraviara del grupo, me perdiera de mis acompañantes, quizá el Apu me tomara como una ofrenda, como un criatura ingenua que ha sido guiada para saciar su sed. Tengo algo de miedo. Me sacudo sin embargo cuando Josmel y Boris se levantan para cavar un hueco pequeño en el que entierran la fruta, los animales de cerámica, el vino, la coca, la chicha y la caña. Cuando Waldiño se les une cubren el hueco. Y dan la señal de regreso.

El viento sopla en todas direcciones. Todos bajamos callados. Como tocados por una complicidad única, fugaz, que con el apareamiento de las primeras luces de Moya empieza a evaporarse. Rezagado, unos cuantos metros detrás de nosotros, viene caminando con la cabeza agachada. Ya aparece la casa cuando el viento amaina un poco. Y me deja escuchar el llanto del Patrón, que todavía sobrio solloza como si arriba, en la montaña, hubiera escuchado una frase sagrada.

En la sala los asistentes están más contentos que cuando partimos. Michela reparte coca e invita y recibe vasos de caña y cerveza. Al vernos entrar, Richard, ya un poco “huasca”, aplaude y felicita a su amigo Caporal. El Patrón es felicitado también por los acompañantes. Cerca de las cinco de la mañana, Josmel vuelve a ponerse de pie. Es hora de salir por el Luce Luce.

Nos dirigimos hasta el corral, posterior a la casa, donde duermen los cinco ganados de Waldiño y Michela. Los animales se levantan y mansos ceden a la dirección que les da Waldiño. Los arrea hasta una esquina del estadio que está frente a la casa. Nosotros vamos detrás, siguiendo el canto de las mujeres que entonan las canciones del Santiago. Al llegar al lugar, rodeamos a los animales y vemos como el Caporal enciende el ichu que uno de los acompañantes a cargado desde la casa. Con las flamas que desprende se peina el lomo de los animales, chamuscando pelos viejos para que el año que viene nazca un nuevo pelaje, se reproduzca la vida.

Volvemos al corral tras los animales. Varios de los acompañantes tambalean y son auxiliados por sus esposas, hermanas o hijos. Waldiño desaparece arrastrado por Michela. Las puertas de la casa se cierran y parece que todos empiezan a buscar el camino para volver a casa. Hago lo propio, pero me doy cuenta que, en lugar de dirigirme a la Plaza de Armas donde está mi hospedaje, camino hacia la salida del pueblo. Riendo regreso con pasos lentos. Detrás de mí amanece.

Desde la pequeña ventana de mi habitación veo la Plaza de Armas de Moya. Es mediodía, sábado 25 de junio y, a pesar de que unos cuantos niños juegan entre los árboles, son más los adultos que, desde la tarde anterior, hacen cola a la espera de que llegue el camión con las cocinetas y cilindros de gas que gobierno entregará.

Me apresuro a alistarme para bajar. Quizá todavía encuentre a la pareja que conocí en mercado. Afuera el sol resplandece y hace que la imagen de las montañas se imponga nítidamente en el horizonte.

A pesar de que este es el tiempo de Santiago, no he visto nada que haga referencia a su figura de jinete, a la espada con la que ha cobrado la vida del moro que yace a sus pies. La noche de Velatorio, nadie mencionó su nombre en un rezo, nadie lo recordó como Santo. Todos en

cambio hablan del Apu, del Tayta Shanty, del Wamani. Todos miran a los montes esperando algo.

Estoy a punto de cruzar la calle con dirección hacia la Plaza y escucho la voz de Rubén llamándome. Antes de que empiece el Marcaje, la segunda parte de la celebración de Santiago, iremos a la Chichada, una minga en la que se prepara chicha para beber en los preparativos de la Navidad.

El recinto al que llegamos está repleto de gente. Los hombres, capitaneados por un anciano, se encargan de mezclar ingredientes en ollas gigantes que arden a todo fuego en el patio de esta casa. Las mujeres, sentadas en los corredores, esperan la señal de los varones para salir ordenadamente y acarrear la chicha hasta unas pipas donde será depositada para que fermente durante 30 días.

Entre los asistentes encuentro a Boris. No ha pegado un ojo desde la Velada. Me presenta a varios de sus amigos, y se arma una conversa amena en la que me dejan saber sobre todo una preocupación común. Antes Santiago solo se celebrara los días 24 de julio y 1 de agosto. Ahora la fecha es relativa y, según Boris y sus amigos, más que por fervor, se hace por pasar enfiestados.

El fervor ha rescatado a esta gente. Lo dicen los recuerdos que empiezan a rodar en la conversa y en los que se ven, solos, en momentos de premura económica, rescatados por el trabajo arduo en el campo, bajo la vigilancia y protección del Apu. Él les ha dado todo. Desde la fortaleza para criar animales grandes, o animales chicos, hasta las advertencias, que aparecen generalmente en forma de sueños, en la que los prepara para cambios, muertes o largas faenas de trabajo. Si se le pide con fervor, dicen, y se le paga con respeto, el Apu lo cumple todo.

La Chichada termina cuando se ha llenado las pipas con chicha y han sido cubiertas por completo en la tierra. A eso de las 3 de la tarde volvemos a partir hacia la casa de Michela y Waldiño donde se desarrollará la segunda parte de la fiesta: el Marcaje del Ganado.

En casa de los patrones no hay movimiento. Michela nos invita a pasar, mientras nos comenta algunas incidencias de la noche anterior. Me pregunta por cómo nos fue en la apertura de la mesa, en el pago al Apu. Le respondo con detalles que parecen ponerla más contenta.

Como en la tarde anterior, el primero en llegar es el Caporal, Josmel. Más tarde llega Richard y un grupo de jóvenes, mujeres y hombres, que han llegado desde Lima y Huancayo, donde habitualmente estudian o trabajan. Se trata de adolescentes con pantalones jeans y camisas coloridas, algunos de ellos con gafas y, casi todos, con celulares en sus manos. A simple vista podrían perderse entre la multitud de la gran ciudad. Pregunto a algunos si sus familias hacen la fiesta. Unos dicen que no, que sus abuelos, quienes sabían la tradición, ya murieron. Otros dicen que sí, que eso es lo que les trae cada año de regreso a sus tierras.

Al hijo de Michela se le ordena traer los ganados que, a esta hora, permanecen pastando a los pies del Apu.

Del segundo piso de la casa, de las habitaciones que ahí se levantan, empiezan a salir, uno a uno, jóvenes vestidos con camisas celestes y pantalones azules. "Son mi banda de músicos" dice Waldiño con una alegría incontenible. Se trata de un grupo de estudiantes de los anexos que alquilan habitaciones en esta casa y que, en el colegio, forman la banda de música. Esta vez dejarán de lado las marchas militares y las tonadas escolares, para entonar la música de Santiago.

Al turno los vecinos llegan con cajas de cerveza, caramelos, botellas de caña y bolsas con hoja de coca. Nuevamente aparece Boris, quien, contrario a lo que uno podría pensar, luce recuperado del sueño y la borrachera. Michela me presenta a Mónica, su hermana mayor, quien acaba de llegar de Lima, donde tiene un negocio de autopartes usadas, para celebrar el Santiago con su hermana.

Todos nos vamos reuniendo en el corral.

Debajo del árbol más grande que se eleva en una de las paredes de esa estancia, Josmel y Waldiño, Caporal y Patrón, toman sus puestos de mando junto a la mesa. Se ha desplegado, igual que anoche, el cuerpo de borrego y la bayeta de colores, y sobre ella los elementos que fueron velados en honor al Apu.

Los invitados tomamos asiento en el piso de tierra, a cada uno de los costados de la mesa. Del otro lado del estadio, el hijo de Michela grita airoosamente arreando a los ganados. Su voz apenas se escucha entre la música de saxo y arpa que la banda entona. Nadie baila. La música resuena en la tarde y hace que la emoción de la gente vaya elevándose, extendiendo la sonrisa en un gesto de hermandad y compromiso. Los vecinos se muestran contentos. Caporal y Patrón, lucen tranquilos. El polvo que levantan los cascos de los animales ingresa antes que ellos al corral. Ahí están toros y vacas moviendo sus pelajes ante los ojos que los miran con atención. Algunos recuerdan que un año antes estos mismos toros y vacas eran más pequeños, lucían delgados, lentos. Pero ahora la vida se desparrama en sus pasos. Son animales fuertes. “No menos de 3500 soles” dice Richard cuando le pregunto con discreción cuánto costará uno de esos animales en el mercado. Ahí van, moviéndose, sol tras sol, el resultado de la dedicación del año, ahora puesto en manos de su único dueño, del Apu, del Wamani.

Michela y Mónica aparecen en escena. Usan el atuendo característico de las mujeres del Valle del Mantaro. Sombreros de ala ancha, con colores tierra, gris, café, blusas blancas bordadas con flores, y una falda con motivos silvestres, en la que se turnan decenas de hilos de colores que dan forma a un paisaje bordado sobre gamuza. Se mueven sobre zapatos de taco, y en sus espaldas cuelgan bayetas de colores.

La gente se alegra al verlas bailar desde un extremo del corral con dirección hacia la mesa. La música suena más fuerte y vamos entrando en un ritmo particular que no hace sentir ni frío ni hambre, que suelta al corazón al medio del monte a celebrar.

Las copas de caña y la hoja de coca se reparten sin cesar. Cuando recibo la coca en ambas manos, quien la reparte advierte que necesita cinco hojas para el Koka Kintor. Las selecciono y las paso de mano en mano hasta que llegan a la mesa. Michela y Mónica toman asiento a un costado del corral, donde las esperan otras mujeres junto a cartones llenos de pan y fruta. Con esos elementos construirán una especie de coronas para colocar en el pescuezo de los animales.

Una vez que la banda termina la canción, el Caporal se pone de pie ante la mesa. El Marcaje está por empezar.

Josmel, de frente ante la mesa, toma la Llicta y, con la ayuda de una piedra, la vuelve a raspar hasta que sus astillas blancas se dispersen sobre la mesa. El Patrón, sentado en su sitio, prepara pequeños ramos de flores y plantas veladas, a los que colocará en los sombreros de Michela y Mónica, así como en el suyo propio. Una vez que Josmel ha terminado de abrir la mesa, da la orden de que traigan al primer ganado.

Richar es el encargado de traerlo. Tirando de una cuerda a la que está atado, mueve al animal con tranquilidad. El toro camina con lentitud y luce en su pescuezo una corbata de colores, un adorno incorporado a la fiesta en años recientes. Cuando ya lo pone frente a la mesa, Josmel llama a Boris y este se inclina para tomar las cintas de colores. En su mano, las cintas parecen los cabellos largos de una mujer a los que Boris acaricia con atención. Está adivinando la mejor forma de combinarlos. De repente se levanta y se dirige hacia el toro. Varios jóvenes se juntan al rededor del animal. Todos lo sostienen, pues saben que al ser marcado pateará y moverá su cuerpo con tal fuerza que un hombre solo no podrá frenarlo. Richard, sin embargo, es el encargado de sostener al toro por los cuernos. "Es un momento mágico, yo le digo con el pensamiento, papito, animalito lindo, papi, estate tranquilo que todo esto es para que estés más guapo, y entonces el animal se deja no más, se vuelve manso y ya deja de resistirse", me dijo Richard, tratando de explicarme de dónde vienen su fuerza para sostener al animal.

Una vez que el toro está inmovilizado por los chicos, Waldiño y el Caporal se acercan hasta Boris. Waldiño trae en sus manos la botella de caña y la botella de chicha, y Josmel la Llicta. Entonces inicia. Josmel raspa la Llicta sobre todo el animal y Boris agujerea la primera oreja. Cruza, a través de ella, una aguja grande que lleva las cintas de colores hasta colocarlas, a manera de aretes, en el lóbulo del animal. El toro, ardido por el dolor, hace fuerza con sus patas, cola y cabeza, pero la fuerza de los chicos, con Richard comandándolos, puede mucho más. Hace lo mismo Boris en la oreja izquierda del animal. Cada arete es anudado sobre sí mismo y cuelga como un pendiente a los extremos de la cabeza del toro. Cuando los aretes han sido colocados, Waldiño da el golpe final: abre el hocico del toro, a pulso y fuerza, y le hace beber la caña y la chicha. Antes de soltarlo, Michela le coloca una de las coronas de pan y fruta en el pescuezo.

Finalmente el animal es liberado y regresa a incorporarse a los demás, que esperan su turno para recibir la marca.

Uno a uno los toros y vacas son marcados. Entre ellos, el Patrón alerta que existe un toro joven que no ha conocido mujer. Se apresuran entonces los chicos, movidos por una picardía particular, a buscar entre las mujeres, una joven y bonita, a la que, un tanto a empujones, un tanto a voluntad, paran junto al toro para que se casen. La banda toca Santiago, y una vez que el toro joven ha sido marcado, Waldiño echa una manta sobre el animal y la chica, y los asistentes bailan al rededor, movidos por la alegría del matrimonio. "Pide un deseo", "Pide un deseo", anima la gente a la chica y esta, llevada por la alegría de los demás, no duda en darle un beso en el pelaje del toro. La sacan finalmente de debajo de la manta, y cuando la volvemos a ver, luce despeinada y agitada. "Le ha tocado buena mujer" dicen los mayores, y echan a reir.

Mientras anochece, la banda eleva la algarabía de la gente. Ya han sido marcados todos los animales. La caña y la cerveza no dejan de circular entre los asistentes y la borrachera vuelve a hacerse presente en el corral. Mujeres y hombres, sin formar parejas de baile, zapatean su ritmo sobre el suelo. El Caporal, terminado el Marcaje, ha tenido cuidado de doblar la manta y colocarla en la espalda del Patrón, que la luce como si estuviera cargando a un niño recién nacido.

En el centro del corral la marea humana se enciende. Vueltas y vueltas alrededor de los Patrones que son cobijados por la alegría de sus vecinos. Michela da la voz, entonces y en conjunto, todos se enrumban hacia la Plaza de Armas, cantando y bailando por las calles bajo la luz de las lámparas de alumbrado público. Yo los sigo con atención. Voy detrás de quienes labran la tierra y crían animales, quienes ponen esta noche en manos del Wamani uno de los bienes más preciados con los que cuentan para sobrevivir. Y lo ponen con fervor, con una fe capaz de devolverles la sonrisa. Es como si sus vidas se pusieran en juego ya en este momento. Como si en manos del Wamani estuviera concentrada toda la fuerza necesaria para seguir de pie, luchando, resistiendo.

En eso estoy pensando cuando llegamos a la Plaza de Armas. La poca gente que habita las casas del sector ha salido a vernos por la ventana o a unirse al grupo. Ahora, Patrón y Patrona bailan en el centro de la Plaza. Mónica, ya vencida por el alcohol, es alzada en hombros por sus hijos. Boris bebe con alegría, pero nunca parece borracho. Yo logro divisar a un costado de la Plaza a un grupo de gente que entre las sombras atestigua la acción. Adivino. Entre ellos está la pareja que encontré cuando llegué al Mercado. Voy corriendo a saludarlos. Me reciben con alegría, y me dicen que ya tienen la cocina y el tanque de gas, que ahora solo esperan por una camioneta que los lleve a su anexo. Compartimos cigarros, y les dejo un poco de coca. Ellos me dan un abrazo como si me conocieran de hace años.

Regreso al grupo. Cada vez más son los hombres y mujeres que lucen borrachos. Esta noche no hay que quedarse con sed. No hay que quedarse con nada.

Ya en casa del Patrón somos pocos los que quedamos. Waldiño, casi vencido por el trago, llora a mi lado. Me dice, entre llanto y llanto, que este año ha pedido a Wamani que su deseo más grande se cumpla. Él quiere tener un hijo. "Pero intento ya nada, parece que a Michela la jodieron después de tener su primer hijo" me dice, convencido de que su fervor hará que esa realidad cambie.

Yo lo dejo descansar una vez que el hijo de Michela se lo lleva hacia el interior de la casa. Fuera quedan unas cuantas mujeres, Josmel y Richard, Rubén, y entre todos formamos un grupo que no deja de reír y de bailar a las notas de los cantos que hombres y mujeres entonan.

Al amanecer, vuelvo a salir a la calle con dirección a mi hospedaje. En el camino, me despido de Rubén. Le agradezco por todas las atenciones y le prometo enviar una copia de mi investigación apenas esté concluida. Recuerdo que antes de despedirnos he acordado mi regreso con el conductor de la camioneta en la que llegué a Moya. Intento adivinar la hora. Con suerte, pienso, lograré cerrar los ojos al menos un par de minutos antes de que el pito de la camioneta me alerte su llegada.

"¿Y cómo resultó su viaje?" me dice el conductor desde el volante. Sentado a su lado veo como el Distrito de Moya se va perdiendo entre los cerros, devorado por el dorado resplandor del día. "Bien, casi no vuelvo", le digo.

5.6 El Wamani y Santiago: apelar el poder para sostener el poder

En Moya el rito del Marcaje de Ganado está diferenciado en tres partes esenciales:

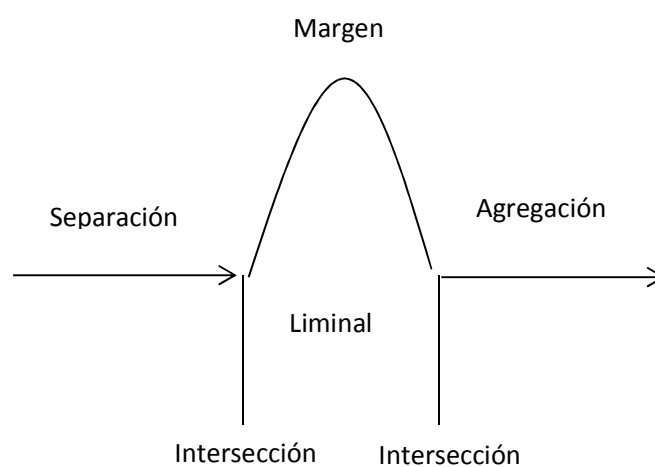


Ilustración 6: Esquema de rito para el Marcaje de Ganado

Autor: Victor Vimos

La primera de ellas, Separación, iniciará días antes de lo que en el calendario católico se conoce como Fiesta de Santiago. La preparación de todos los elementos necesarios para el rito será la principal tarea en esta dimensión.

Importante observación la que nos lleva a conocer el origen de cada uno de esos elementos, diferenciándose en valor, ya durante el rito, no solo a través de las vías por las que han sido conseguidos, sino también por el cuidado con el que han sido tratados hasta llegar al momento central del evento.

No se trata solamente de comprarlos en el mercado de Huancayo (las velas, las frutas, la coca, las flores... todo se puede obtener allí), de obtenerlos a partir de búsquedas en el sector (como sucede en el caso de las flores) o de crearlos con un cuidado estricto (el caso de la chica, el corte de los rabos de animal, por ejemplo). Obtenidos por cualquier vía, los elementos simbólicos que se preparan para el rito deben estar revestidos de una condición indispensable: la fe.

¿Crees que con la fiesta de ayer Tayta Wamani se quedó contento?

WALDIÑO: Yo pienso que sí. Lo que yo siento, digo que sí. Yo he hecho todo lo posible que me han dicho. No sé si será cierto, qué será. Yo fui, enterré frutas, todo, chévere, bacán, les he pagado con sus frutas, las mejores frutas que se encuentra, no se trae de un sol ni de dos soles, buenas frutas se trae.

¿De dónde traes buenas frutas?

WALDIÑO: De Huancayo. ¿En dónde vas a encontrar acá? Fui, me compré. Pagapu, le dije. Y cada fruta 6 soles, un par doce soles.

¿El Llambu es esta piedrita branca que ayer le estaba tocando no?

JOSMEL MICALLE: Si

¿De dónde viene el Llambu?

Bueno esto lo compramos en Huancayo y también el mineral.

¿Y en la mesa para qué le pone el Llambu?

FIDEL: Ese es su herramienta de la mesa, como la cinta, llambu, acá yo lo tengo el maní. Estos son pares y el mejor maní, seleccionaditos ve, seleccionaditos, eso es para la mesa. Después aquí hay pasas también, son parcos, y todo eso es

gusto, esto es desde muy antes, no es actual. Después este, si tu vez, aparte del flor que se trae de Huancayo, esto yo corto acá, esto es el Huayraichu, eso sí habrás escuchado en todo, en todo Huayraichu, en Santiago, acá del campo, acá que se trae la flor nativa del Huaytapallana, eso va en la mesa.

Este revestimiento ideológico lleva a concebir el objeto como un condensador de cualidades no limitadas a su forma. El conocimiento que implica saber dónde cosechar las flores, el tiempo necesario para que una chicha madure, o las formas en que una fruta se diferencia por su calidad, es complementado con el esfuerzo adyacente la práctica de ese conocimiento. Si el esfuerzo es el trabajo para obtener las frutas en el mercado, no es menor que la paciencia para salir al campo y subir a la puna en busca de las flores, ni menos aparente aún que todos los pasos necesarios para preparar la bebida de maíz.

Conocimiento y esfuerzo habitan la forma del objeto, y son elementos legitimadores de la fe con la que el moyano asume el inicio de la celebración.

Pero ¿por qué es tan necesario resaltar la presencia de la fe antes de ingresar al rito? Parece que en el Marcaje de Ganado hay una tensión vital para quien lo ejecuta. La vida y la muerte son las alternativas que habitan en el centro del rito. Por ende, la separación implica una etapa de sintonía con la dimensión de esta empresa. No se podría resolver todo apenas logrando juntar dinero para conseguir las cosas y disponiendo cerveza y música para la celebración. No. Antes que eso está la conciencia clara de que, quien hace el rito se enfrenta a un espacio y un tiempo en el que las reglas son estrictas, y que su eficacia se pondrá a prueba en todo instante, dando como resultado el bienestar y la multiplicación del ganado, o la muerte y disminución de los animales.

¿Cuándo señala al Wamani como Dios montaña, no evito pensar que se está refiriendo también al espíritu del cerro?

RUBEN MATOS: sus ancestros dicen: ese cerro es poderoso, propíciate con él. Alguien le ha hecho daño a la salud, uno va al Dios montaña, que le han dicho ese te puede dar la respuesta, o bien sientes algún malestar, pides a alguien que

es especialista en comunicarse con el cerro, porque no todos puede hablar con él, y van haciendo llamados a media noche, de todas maneras siempre consume el pago, de por medio, y luego la coca, sino hay coca no hay nada. Luego de eso, me dicen que tal señora se siente mal, de qué está padeciendo o ha sufrido el robo de un ganado. Tayta Wamani, estoy viniendo aquí con la finalidad de saber quién se ha robado el ganado de tal persona y el cerro contesta. Su poder es diferente. No se trata de una oración y listo.

¿Cuándo se hace una buena fiesta, se reciben los favores del cerro, del Tayta Wamany?

JOSMEL MICALLE: Claro, te viene tu tranquilidad, ves tus animales ahí, tranquilos, no pasa nada, las personas también dicen está bonita la fiesta y ya recibes gratitud.

¿Y cuando no se hace se es castigado?

J.M.: No es castigado pero si lo haces de mala voluntad sí, así sucede que se te puede perder el animal, se te muere, no hay producción. Tal es el caso de mi hermano mayor, cuando él también se separó de una señora que teníamos la mesa de mis abuelos, fue así perdiendo los animales hasta que quedó sin nada, así no hizo, así a la deriva, sin esa convicción que él conoce como mi hermano mayor. De ahí él de nuevo hizo su angorso así y de nuevo tiene sus animales.

¿Para llegar a Wamani hay que tener la fe?

APOLINARIO: Por ejemplo un cerro. Tú vas a pagarlo, no cierto. Tú tienes la fe, entonces tienes que tener fe en esos cerros, y a esas partes tienes que llevarlos pues sus pagapus. Como dicen, tienes que enterrarlo, haces un hueco y tus pagapus los pones ahí, lo entierras, entonces ya pues recomendando al cerro que cuide tus animales, y tienes esa fe al cerro y no pasa nada, cuida tus animales. Y si cuida papá, si cuida.

CARMEN QUIZPE: mi cuñada un tiempo decidió venirse a Moya y vivir acá. Dijo no me gusta mi pueblo, basta, mis hijos están estudiando en Moya y yo me voy a Moya. Se vino mi cuñada. Y abrió una nueva señal, una nueva costumbre. Entonces qué pasa: esa nueva señal de que empezaron a morirse esos animales joven, empezaron a morir. Mi cuñada ha venido aquí a Moya con unas vaquitas coloradas y plomas, pero de ahí empezó a fracasar, a rodarse, a morirse, hasta atorarse, a enredarse con su sogá, y ahí fue el fracaso donde ellas morían. Entonces ahí no sé qué ha hecho ella pues. Ella me dice un día, Carmen, me voy a rogar a Shanti, al cerro a llorar que me dé permiso el tío, quiero vivir aquí en Moya por mis hijos. Le digo, vaya mamita, vaya le digo. Entonces un día se ha ido a tomar, a llorar al cerro allá al frente, con su esposo. Entonces de ahí dice como si un viento llegaba y le decía ya no llores.

Durante este periodo de separación–preparación las voces de los hombres y mujeres de Moya anuncian la cercanía del Santiago. En las conversaciones que, en el contexto de esta investigación, logré sostener con los comuneros, ellos fueron claros en separar el Tiempo de Santiago del Pago al Wamani. La palabra *coincidencia* fue la más usada para describir lo que acontece entre estas dos entidades. Si bien este se asume como el tiempo de celebración del Apóstol Santiago, se identifica también su nula relación con el poder del Wamani. En algunos casos, incluso, se estira el espectro simbólico de Santiago hasta que entra dentro del espectro simbólico de Wamani. No fueron pocos los comuneros que señalaron como uno de los atributos del santo católico su amor por los animales, su respeto por la vida y el cuidado de la naturaleza. Pero el estirón más evidente en esta mecánica es aquel que lo modifica por completo. Cuando su forma nominal transita a Tayta Shanti ha sido descentrado de tal forma de su simbología católica que parece un simili castellanizado del Tayta Wamani o Wamani.

Este desplazamiento justificaría, por ejemplo, el hecho de que la figura del Apóstol Santiago no esté presente durante la celebración. No hay apelación a lo que él representa fuera del tiempo y el espacio del ritual del Marcaje de Ganado. Su existencia, relacional siempre con la existencia de Wamani, ha pasado a ser oral y habitada por los mismos atributos que el dios

montaña posee. Por ende, si la gente nomina a este como el tiempo de Santiago o como la Fiesta de Santiago es apenas un rótulo vaciado de todo contenido religioso católico y estirado, en una serie de matices, hasta alcanzar la resonancia particular de la ideología andina.

Pero ese estirón de Santiago también tiene un límite. Durante la investigación, en más de una ocasión, mujeres de la tercera edad se mostraron reticentes a la idea de nombrar este como el Tiempo de Santiago. Recuerdo con mucha claridad la reacción especial de una de ellas. Al escuchar mi pregunta sobre la relación entre Santiago y Cristo, ella reaccionó casi de forma violenta, respondiendo que aquí, en esta fiesta, Cristo no existía. Que esas eran “huevadas”. Que el único poderoso era el Wamani.

Propongo, a partir de esto, que el momento de separación es el momento de un encaje particular. Hay una sintonía especial para la fe, practicada durante todo el año, en la que el individuo que realizará en rito del Marcaje de Ganado debe ingresar para asegurarse eficacia. Esa sintonía es evidenciada en el revestimiento ideológico de los objetos simbólicos que se utilizarán en el rito, pero además está latente en las formas lingüísticas de nominación de este evento. Entre el Apóstol Santiago y Tayta Shanty opera un desplazamiento de contenidos hacia el lado más poderoso del imaginario moyano, hacia el territorio de Wamani.

Esa operación es delicada. El Wamani representa el espacio sagrado del rito. Hacia su poder, hacia el núcleo de su función en el mundo, es hacia donde el moyano apelará ingresar a través del rito. El Marcaje de Ganado solo será efectivo si el espíritu del Wamani ha sido correctamente convocado y, a la vez, satisfecho en sus necesidades de comida y bebida. Se procurará, desde el lado de los hombres, todo cuidado frente a esta acción.

Los dos momentos de intersección que separan al Margen de los otros componentes del rito, servirán como espacios de ingreso y salida del Wamani.

El primer de ellos, la velada de la mesa y de los objetos del ritual, la noche del 24 de julio, es la puerta que permite el ingreso.

Obtenidos de distintas formas los objetos simbólicos del evento se despliegan sobre la mesa de velación. Allí cada uno tiene un lugar y una función determinada, y entre todos componen

la totalidad del pago dispuesto para satisfacer el hambre y la sed del Wamani. Es indispensable que los elementos estén completos. Un buen pago solo se concibe cuando, a través de la fe, se ha logrado juntar todo lo necesario. De faltar algo, por ejemplo, el vino, se emitirán señales de preocupación inmediata pues será la mejor manera de advertir que, a la llegada del Wamani no habrá nada para satisfacer su fe.

En la mesa existe una jerarquía de los objetos. Esta está determinada por la función que ellos cumplen y por la cercanía que tendrán con el Wamani. Cuatro sectores se identifican en este contexto: el sector de los Elementos de Satisfacción, el sector de los Elementos de Condensación, el sector de los Elementos de Interacción y el sector de Elementos de Modulación.

En el primero se ubicarán todos los elementos que están dispuestos para satisfacer el hambre y la sed del Wamani. Son los que conforman el pago en sentido estricto. Frutas, pasas, mani, vino, chicha, con todos los adicionales que en este rubro se puedan incluir.

La segunda sección está dedicada a los elementos que deberán guardar el tributo del Wamani. Cintas de colores e Illas están dispuestas bajo esa condición. Ahí reposará materialmente el valor efectivo que dejará el dios montaña una vez terminado el rito.

En el tercer sector se ubicarán los objetos llamados a activar la interacción entre el mundo terreno y el mundo espiritual, entre lo pagano y lo sagrado. Entendemos como interacción la puesta en contacto de diferentes estados. El cigarrillo y el aguardiente son dos elementos incluidos en esta sección. Ellos sin embargo parecen estar una jerarquía anterior a la Llicta, el mineral que es aspergeado sobre la mesa, abriendo a la vez una puerta para el ingreso o llegada del Wamani. El acto de Angorsar, es decir, esparcir la Llicta por toda la mesa es el acto de apertura a esa interacción.

Y el cuarto sector está destinado para la Coca. Durante el desarrollo del rito, la Coca cumple un papel determinante para modular las interacciones que en él tienen efecto. Lo hace con las acciones entre los hombres. Compartir hojas de Coca a la llegada al recinto donde se hará el rito es otra forma de saludo. Masticar la Coca mientras todo el evento sucede inserta al hombre en un estado de vigilia, capaz de equilibrar su ímpetu con el de los demás,

coincidiendo en un ambiente apto para recibir a un ser poderoso. Su función es similar en la relación entre el hombre y el Wamani. El Quintor de Coca, la acción de elegir las hojas más limpias, enteras, y entregar con su diferenciación para animal hembra o animal macho, es una forma concreta de petición al Wamani. Existe en ese acto una transacción entre lo terreno y lo divino: otorgo, como hombre, todo aquello que he podido obtener pero no como un salto al vacío, sino como una tentativa para la respuesta del poder. La Coca, ese elemento que consumen por igual los hombres y los dioses parecer ser el mensajero de ese intercambio.

Cabe señalar que toda esta disposición de elementos y manejo de las funciones de los mismos en la mesa está signada por un conocimiento específico del momento. El Caporal aparece como la persona que domina todo ese conocimiento. Su función es global pues permite mediar entre los hombres y los dioses. Dentro del rito el Caporal tiene una importancia suprema.

¿Es la primera vez que usted es caporal?

JOSMEL MICALLE: No, ya unos tres años.

¿Y cómo llegan a usted para pedirle que sea Caporal, quién le pide?

J. M.: Generalmente esto sucede en familia, o si no hay familia ya, tú vas donde una persona responsable quien se haga cargo de la señal, porque no puedes poner una persona que esté así saliendo, dejando la mesa, ese es un ritual que nosotros tenemos.

¿Es una responsabilidad ser caporal?

J. M.: Bastante, una responsabilidad. Ahora el caporal acompaña al patrón, al patrón que estaba ahí a lado, el generalmente se sienta porque son dueños de los animales.

¿Y cuál es su función al momento de esparcir estos elementos sobre la mesa?

J. M.: Eso se hace con el fin de angorsar, eso se hace así para que tu estarías haciendo un llamado y te dé permiso el cerro, se angorsa, eso es angorsar.

¿Y el espíritu del Tayta Wamani está presente? ¿Es a él a quien se está haciendo este velatorio?

J.M.: Claro, es el 24 como te digo, el 24 en la noche ya empieza lo que es el famoso Tayta Shanti, ya ese espíritu lo que es el señor Santiago, ya está presente en ese momento, eso a las 12 de la noche en que haces el angorso es por eso, es por esa razón.

De su capacidad de modular el contacto entre lo sagrado y lo profano dependerá, en gran parte, la eficacia del rito. Durante la investigación apreciamos que las vías por las que se llega a un Caporal y se compromete su acción en el rito pasan, sobre todo, por el parentesco. Alguien, en las familias, ha aprendido el uso de los símbolos rituales y todos los pasos que el evento implica. No hay pago económico para el Caporal, pero durante y después de rito su figura se posiciona en el imaginario colectivo como la de alguien especial, capaz de mantener comunicación con el Wamani.

El velatorio al que es expuesta la mesa permite que la identificación entre quienes llegan a acompañar al Patrón solidifique la idea de comunidad. Las narraciones de chistes, el recuento de experiencias, el recuerdo de los familiares muertos, conforman un contexto discursivo en el que la identidad se fortalece. Se reconocen como parte de un todo que se articula en los momentos previos al ingreso al núcleo ritual. A pesar de que la fiesta se remarque como familiar –no hay un prestigio en juego como con la fiesta de San Miguel–, sería difícil imaginar un velatorio compuesto nada más por el Caporal y el Patrón. Alrededor de ellos, los *vecinos* de la comunidad acompañan el pago.

Dispuestos los elementos rituales, reafirmada la comunidad, abierta la mesa de pago por parte del Caporal, a las 12 de la noche del 24 de julio el Wamani empieza a hablar. No se trata de una voz audible para todos. Su sonido proviene de la memoria colectiva advertida ya, a partir de todos los elementos amalgamados el estado de Separación y la primera intersección, de cuál es el requerimiento que el Wamani menciona llegada la hora. Se ha cumplido todos los pasos que se requerían para poder tener este nivel de comunicación. Si se ha sido estricto con ese cumplimiento no se tiene por qué sentir miedo de salir, en medio de la noche, y dirigirse hacia los linderos del poder de la montañas. Ellas nada han hecho durante el año que pueda espantar a los hombres ahora. En cambio, han sido buenas con los animales, les han provisto

de comida, les han provisto de cuidado, han aparecido en los sueños de los pastores para mencionarles dónde están las reses extraviadas, cuántas crías tendrá la vaca, qué tipo de animal crecerá mejor bajo sus manos. Sería un equívoco ahora, llegado el momento, no salir a agradecerles ese servicio, esa forma de coexistencia con los *vecinos* humanos, este es el momento.

Caporal y Patrón, recogiendo la mesa, salen hacia ese intercambio.

El Wamani posee un poder efectivo para la vida de los moyanos. La garantía del funcionamiento de este poder y el beneficio que de él se puede desprender para la vida está reconocida a lo largo del rito de Marcaje de Ganado. En el núcleo de este evento, ese poder está abierto a una transacción: yo sigo actuando a favor tuyo, parece decir el Wamani, y tú sigues satisfaciendo mi apetito.

No se trata de un poder supuesto o cuyo recuerdo haya sido heredado solamente como forma narrativa de la identidad. Aquí y ahora la ausencia o presencia de ese poder tiene un efecto inmediato.

¿Y por qué estás trabajando en la selva? ¿Tienes vocación de tener ganado en tu tierra?

MIGUEL: Sí papa, quiero comprar una vaquita, en mi pueblo de San Miguel quiero comprar, el año que viene, si vivimos quiero vivir cinco años más, 20 años más, quiero hacer mi vaquita papá, dos vaquitas y dos ovejitas, dos machitos pero.

¿Tayta Wamani te ha ayudado?

M.: Sí papa, me ha ayudado tanto.

¿Cómo te ha ayudado?

M.: El otro año papá, mi hermano que me sigue el otro año en la calle, en mi pueblo San Miguel y mi hermano se ha faltado el respeto y de la casa ha botado a mi mamá, a mí, a toditos nos ha botado. Y de esa vez, mi hermano ahora está viviendo en Huancayo, ahora cuando regreso a mi pueblo ya no está ya, ahora están mis otros hermanos cuidando a mi vaquita no más.

¿Qué es el Tayta Wamani?

FIDEL: Él es el patrón de los cerros, patrón, según nos revelan los antiguos, el Wamani como figura de Santiago, montando un caballo blanco es un jinete, con sus vestimentas, así como de antes de los hombres pudientes de antes, con sus botas de cuero, sus casacas de cuero, botas, correas, lentejuelas, eso, un hombre, ese es un hombre, entonces muchos revelan, por ejemplo a mí varias veces me reveló cuando tenía por atrás mis animales y cómo se le reveló que mis sueños, a veces no lo pagaba al cerro, mi pago, me decía: oye Fidel, qué pasó contigo, no has traído la mercadería, la lechuga, te falta acá pue; en mis sueños me reveló, había feria dice pues, en la feria es lo que yo me presento, y se presenta un hombre bien robusto, así como antiguo los terratenientes que se vestían igualitos con su saco de cuero, botas, con esos pantalones blancos pues, y me dice: oye Fidel, qué paso contigo, aquí te falta aquí pues, tú no has traído ni siquiera la lechuga para la feria, entonces como mis animales están, ah ya dije, está revelando Wamani diciendo, entonces yo llevaba ahí pues mi coca, mi pago, así en días particulares solamente se paga vino y su cigarrito se fuma, y llamapu y su coca quinto, escoges parcitos, unos cuatro pares así y se entierra, así entonces ya no pues, ahí acaba, sino es pero increíble, yo para llegar acá de la zona de mi esposa, yo soy de acá, yo me fui por un tiempo por mi esposa, ahí compré mi terrenito, cuando llegué aquí se me murió mis vacas, allá mismo al frente, mis toros, aquí toro madura, aquí se desbarrancaba cuando estoy arando al barranco diciendo, entonces ya, ya empezó a hacer su Santiago acá mejor, se ha calmado.

El pago que se realiza a la montaña, al llegar hasta sus inmediaciones, y desarrollar los pasos que manda el rito, es la primera parte tangible de la transacción. La concepción ideológica de la fe ha hecho que los elementos que van a ser enterrados no solo representen a los sentimientos, circunstancias u objetos a los que están referidos, sino que sean, en sí mismos, los sentimientos, circunstancias y objetos. Las frutas, el vino, por ejemplo, son elementos aglutinadores de sentidos en los que resalta el esfuerzo, la entrega, la creencia, etc. Las illas,

representaciones de los animales en piedra o cerámica, son, en sí mismas, la sustancia de un animal. Eso hace que apelar a la protección y la fertilidad no esté mediado por un elemento representativo, sino que lo que se colca en el vientre de la tierra floresca como lo que es, y no como lo que *parece ser*.

Aquí el hecho central de ese viaje al núcleo del rito. El hombre moyano paga al Apu, a través de la fe, con elementos que son lo que pretenden. La sintonía simbólica de los objetos para el ingreso al ritual, en la que, como vimos, se juntaba esfuerzo y conocimiento, permite que, a pesar de que los elementos de pagos ya estén configurados en tanto materia (una manzana siempre será una manzana), estos sean re-hechos bajo la alfarería de la creencia moyana. Solo así el pago tiene sentido. Solo así la efectividad del poder del Wamani estará garantizada a favor de lo que el hombre busca. Solo así la modulación de ese poder en la vida de los hombres y mujeres de la comunidad seguirá condensando una coexistencia llevadera, capaz de ser tolerada.

Lo sagrado se impondrá con tal claridad que al regresar a la sala del velatorio, ya con el pago enterrado en la montaña, la comunidad recibirá a sus emisarios como si regresaran de una batalla en la que han reafirmado su deseo de vida.

Esa condición pondrá a los hombres en la posición necesaria para, dueños de la confianza de contar con el poder del Wamani de su lado, realizar una serie de acciones que orienten ese poder favorable a sus beneficios inmediatos.

El segundo momento de intersección, para salir del estado liminal, es ya dirigido netamente por el hombre.

La motivación principal de los habitantes de moya para realizar el rito del Marcaje de Ganado parece recaer en la seguridad que ellos buscan prodigar a sus ganados. Es importante mencionar que, como parte de la configuración de la estructura social de Moya, el ganado representa una inversión con la que se puede contar, en cualquier tramo de la cotidianidad. Los esfuerzos del hombre de moya para cuidar a sus animales no pueden estar amenazados por el fracaso. Invertir en la crianza de un toro o de una vaca implica poner la economía familiar al servicio de ese objetivo. Se apelará entonces a la fuerza más prominente del sector para asegurar que esa inversión no sea en vano. El Wamani, y la transacción de fuerza que le

permite al hombre, aparece como el espacio sagrado ideal para materializar esta garantía. El ganado entonces es entregado a la fuerza obtenida por la transacción con el Wamani.

En medio de esta sociedad que usted me acaba de detallar, ¿cuál es la función que, de acuerdo a usted, cumple la fiesta del marcaje de ganado?

RUBEN MATOS: en el fondo es ideológico religioso pero también prácticamente económico, por qué uno tiene el convencimiento de que los cerros, el dios montaña, el Tayta Wamani es el que, o bien puede proveer o puede quitar. Uno, si no hay proliferación de ganado, si no hay incremento de ganado en la familia, prácticamente la familia empobrece, ¿por qué? El mayor fondo económico, aparte de la agricultura, es la ganadería, no amplia, ni extensiva pero digamos basta dos o tres toros, es como un fondo de garantía, un toro está entre tres mil y cuatro mil soles, y eso es un fondo, es como un ahorro para situaciones de emergencia, es como un ahorro para construir una casa, un bien que pueda dar mayores posibilidades económicas, entonces para qué se hace el Santiago, cuál es su fundamento, de que como los cerros son dueños de las tierras, de los pastos, entonces ellos pueden dar como quitar, cuando se hace un buen pago al cerro cuando se cumple todos los ritos, los ganados dicen que aumentan.

¿Siguen utilizando el ganado para comercializar?

JOSMEL MICALLE: Sí, o sea tú tienes unos cinco toros, eso lo ves así como un ahorro, entonces cuando tú tienes una necesidad vendes ese animal, ya estás menorando, de los animales mayores generalmente es la inversión que tienes tú.

¿Y si ocurre algo imprevisto con la salud se puede vender de repente el animal?

MICHAELA SALAS: Claro, nosotros le tenemos como una inversión, un ahorro, agarras lo puedes este vender, ya tienes pues no, porque te saca a veces de apuros, de necesidades te saca, y por eso es necesario hacer esto, estos tipos de mostrada para los animales, tu sabes que cuando uno quiere fiesta cualquier fecha, cuando uno quiere tomar cualquier fecha, pero esto es necesario, hacer

nuestro, a pagar a Tayta Shanty, a nuestra Pachamama, la tierra, porque esto existe, Tayta Wamani existe, muchos ignoran, dicen: no, que eso es mentira, ya eso lo hacen por diversión, claro, en ciertas partes lo hacen por diversión, por querer bailar, por querer tomar, pero esto lo hacemos por los animales que estén protegidos bien.

El Luci Luci, quema de pelo viejo del animal, es ya una muestra de ello. El Caporal, quien ha leído e interpretado la complacencia del Wamani con el pago, guía la quemazón de pelaje del ganado. En adelante, ese será su papel: orientar a los demás para que esa fuerza obtenida en la transacción sea correctamente conducida hacia los fines que el Patrón persigue.

Se cruza este segundo punto de intersección con la seguridad del poder adquirido.

La etapa final del rito, Agregación, está manejada íntegramente por los hombres. Habiendo obtenido la fuerza de Wamani, Caporañ y Patrón organizan la colocación de cintas de colores en las orejas de los animales.

Aparece entonces un comportamiento especial en dos dimensiones: aquello que sucede entre los objetos que fueron velados y los animales, y aquello que sucede entre los hombres y los animales.

Los objetos velados la noche anterior están presentes durante toda la ceremonia del marcaje. Son utilizados de acuerdo al orden que el Caporal disponga. Su función es específica, y cada acción por ellos vertida apunta hacia la formalización de esa protección lograda en el intercambio de fuerza con el Wamani. Los animales beben, comen, son adornados, con los elementos que han obtenido el grado de cercanía con lo divino una vez atravesado el lumbral del contacto con el Wamani. Existe un poder implícito en ellos, por ende. Todos los objetos suman en esa garantía de protección que el moyano busca para sus animales.

El hombre y el animal también tienen su relación particular. Orientador de la fuerza que se ha obtenido de los cerros, el Caporal va dictándole al animal las normas que implica su marcaje.

Le va diciendo, mentalmente, que se quede quieto, que le van a perforar las orejas para su bien, para que se vea bonito, para que crezca durante el año. Y la fuerza del animal va menguando, va cediendo frente a los brazos de quienes lo sujetan, se va amansando para dejarse marcar. No puede ser diferente. La transacción con el Wamani ha servido para que toda fuerza sea diezmada, y a su favor se reproduzcan los imaginarios moyanos que hablan de una garantía explícita de la supervivencia del animal.

Marcado el animal es devuelto a los linderos del Wamani al que se realizó el pago. Quien lo vea en adelante sabrá que sobre él recae la vigilancia estricta de la montaña y que las fuerzas que podrían asomarse para impedirle su crecimiento han quedado controladas.

No será extraño, sin embargo, que en esta fase de agregación el Patrón oriente su petición de beneficio hacia otros fines adicionales.

¿En qué edad estás tú?

WALDIÑO: 27 años, mi esposa tiene 35 años

¿Y tienen hijo?

W: No. Ella si tiene su hijo, pero no es mi hijo, yo a su hijo lo he visto desde unos años. A mí me dice papi, y yo lo quiero también, aunque no sea mi sangre pero lo quiero. Es mi crianza.

¿Y ahora qué haces la fiesta la harás todos los años sí?

W: Sí, Y le pido que ahora quiero un hijo, nada más, es que a mi esposa le han jodido, cuando ella ha tenido el hijo le han jodido, el legrado le han hecho, usted sabrá más o menos, el legrado consiste en que corre el riesgo, te pueden joder o te pueden salvar y pienso que le han jodido, o es que no podré, pero yo normal, cuando tengo intimidad yo funciono, pero ¿qué será? Y yo si pues, yo así de patas, mejor digo, mejor me busco otra mujer y ella me dice váyate, váyate, has con otra mujer, has un hijo. Me muero por ser padre este año, todos los años he pedido, yo quiero ser papá, pero si no se puede será ahí no más, pero mi esposa dice, o sea que ella para que me trate de confundir, me dice: hazlo, te voy a buscar

aunque sea alguien para que tengas un hijo; no puedo así, si voy a tener un hijo que sea con la mujer que amo.

Pues la transacción que se ha realizado en el núcleo del rito ha implicado, ante todo, un intercambio de poder. Este no está limitado al cuidado del ganado. Como la propia cotidianidad del moyano, su acción puede ser diversificada entre las preocupaciones que afectan al hombre. La salud, el dinero, la descendencia, en este caso, son aspectos que requieren de una fuerza adicional, para ser explicados, para ser revertidos, para ser potencializados.

La del Wamani es una imagen que abarca todo este espectro, pues el lugar social que ocupa en la estructura de Moya es central para la vida de sus habitantes. Su funcionalidad cohabita con la funcionalidad del resto de cosas que conforman el mundo, la realidad de los habitantes de esta comunidad.

¿Por qué estudia agricultura, su vocación?

JOSMEL MICALLE: Yo en mi infancia crecí con mis abuelos más que con mi mamá, mi mamá se dedicaba al negocio, al ver a mis abuelos que eran agricultores y ganaderos también me gustó ese hábito, lo que es la ganadería y la agricultura, entonces me avoqué. Desde niño dije: voy a estudiar esto, y lo logré. Para seguir adelante.

¿Cómo se lleva su saber de la agronomía con la creencia de la fertilidad que da el cerro?

J. M.: Bueno, en mi persona todo está relacionado, complementado, no hay ningún divorcio entre uno y otro, es más bien beneficioso que tu creas porque eso no es algo malo.

6 UNA LECTURA COMPARADA

La presente investigación ha centrado su atención en dos ritos particulares de las comunidades campesinas de Moya, Departamento de Huancavelica, Perú; y Santa Cruz de Guamote, Provincia de Chimborazo, Ecuador.

La fiesta de Santiago, en el caso de Moya, y el Carnaval, en el caso de Santa Cruz, son los contextos celebrativos contenedores de dos ritos específicos.

El marcaje de ganado, para los moyanos, es un rito a través del que se realizan pagos a las deidades locales denominadas Wamani, el espíritu de la montaña, a condición de que, a partir de ese mecanismo, los animales y sus vidas mismas, sean beneficiados por la acción positiva de la montaña.

Para los satacruceños existe una serie de momentos rituales, siendo el más destacado entre ellos el que se celebra el día martes, previo al miércoles de ceniza del calendario católico. Ese día, la comunidad en pleno realiza un desplazamiento ceremonial alrededor del cerro Ushubug, apelando, a partir de la fe que imprimen en esa acción, a recibir efectos positivos como respuesta de la montaña.

Ambas acciones rituales, en principio, presentan fases diferenciadas. Separación, liminalidad, y agregación, conforman el mecanismo estructural en el que los rituales se desarrollan. El paso entre una fase y otra está mediado por lo que en esta investigación hemos denominado *zonas de intersección*.

La fase de separación, en ambos casos, implica un distanciamiento progresivo con aquello que se puede denominar *lo cotidiano*. Este distanciamiento está determinado por la cercanía con el núcleo del ritual: las reglas que gobiernan la acción de los hombres tienden a volverse cada vez más rígidas en la medida en que el centro mismo de la ritualidad está cerca. Una característica especial, vista en los dos rituales, es la que nos muestra a esta fase como la ejecutora de una diferenciación entre *lo cotidiano* católico y *lo específico* andino. En el caso

de Santa Cruz, por ejemplo, los días previos a la visita a Ushubug están poblados por acciones propias de la iglesia católica: misas, sermones, bendiciones de bastones de mando, una serie de pasos que se van desgastando en intensidad dada la cercanía con el momento liminal. Para el caso de Moya, esta diferenciación está encarnada en la obtención de los objetos rituales: no se tratan de elementos relacionados con la iglesia católica (la ausencia de cualquier imagen de Santiago, por ejemplo, ilustra esta intención) sino de objetos relacionados con la naturaleza, con el esfuerzo personal o familiar, con la inversión del resultado de ese esfuerzo, sea en tiempo o dinero, a favor del pago que será destinado al Wamani.

La *zona de intersección* en ambos rituales cumple varias funciones a la vez. Una de ellas, quizá la más evidente, es la de *abrir* el espacio y tiempo sagrado para su contacto con el espacio, tiempo y actores que vienen del lado profano. Esa apertura, sin embargo, en ninguno de los dos casos es automática pues requiere el cumplimiento de una serie de pasos, establecidos con rigor, que muestran la vigencia del aprendizaje y la memoria comunitaria como un elemento determinante dentro de la acción ritual.

Esta *zona de intersección* también es el límite de cualquier rezago de *lo cotidiano* que quede en el grupo social. Al atravesarla, hombres, animales y objetos, sufren una transformación de sustancias referenciales, representativas y funcionales. En el caso de Santa Cruz, los hombres no son más los individuos tanto como la comunidad, se disuelven en un hecho colectivo capaz de sostener un encuentro con la divinidad. En el caso de Moya, especialmente, esa transformación la viven los objetos rituales: flores, frutas, cigarro, coca, illas, llicta, dejan de ejercer la función *representativa* de la normalidad para materializarse en realidad en sí mismas. En adelante, y dentro del ritual, una flor será una flor, la coca será la coca, no representarán nada que no sea su propio universo, y como tales podrán ejercer acción específica en el mecanismo del pago al Wamani.

Los espacios de liminalidad, en ambos casos, han sido vistos desde esta investigación como espacios de crisis. La crisis se establece debido a que, para ambos rituales, este espacio implica una acción reiterada de desapego. Para el caso de Santa Cruz, la comunidad entera se ha distanciado de los personalismos, de ese lugar cotidiano donde los conflictos se miden

por el poder. Aquí, en la montaña, esos vacíos son llenados por la normativa moral que en ella habita. En el caso de Moya, en cambio, ese desapego es generado por la acción de los objetos rituales. Su orientación correcta, en forma de pago, permite que el hombre *de* lo que mejor pudo *dar* al Wamani, y se quede presto a recibir aquello que el espíritu de la montaña tenga a bien compartirle. En ambos casos las crisis son determinantes para lograr entablar comunicación con lo sagrado.

Un hecho diferencial parece establecerse aquí. Para la comunidad de Santa Cruz el valor que tiene desplazarse alrededor de Ushubug sigue siendo alto en la medida en que, como hemos mencionado en el análisis etnográfico, legitima el ingreso de lo joven dentro de la comunidad. Sin embargo, este ingreso no tiene solo esa vía para legitimarse. Los dirigentes, los migrantes, quienes son representantes del desarrollo de la comunidad, cada vez establecen de forma más pronunciada su importancia para la vida de la comunidad. Lo sagrado, entonces, está ingresando a una lista en la que su función también es ejercida por otros mecanismos sociales.

En Moya, en cambio, lo sagrado parece tener una vigorosidad particular debido, probablemente, a que los mecanismos sociales que reemplacen o complementen su acción son todavía endebles. La profesionalización, la presencia del Estado en la comunidad, aún son atendidas como lejanas. No queremos decir con esto que los ritos serán doblegados por otras vías de cumplimiento de la demanda (la inclusión de lo joven; la petición de fertilidad para los animales) sino que, al aparecer otras vías de satisfacción de las necesidades sociales, lo sagrado tiende a digerirse con complementos, a convivir con otras prácticas que reciben atención, igualmente, de parte de los hombres.

La segunda *zona de intersección*, para ambos casos, es la que se produce luego de la fase liminal. Se caracteriza por cerrar el encuentro entre lo sagrado y profano, por ser el punto que deja a cada uno de esos espacios en su lugar de origen y que advierte el regreso del hombre a la cotidianidad. Resulta importante establecer como, al igual que sucedió en la primera intersección, en este segundo cruce, los hombres, animales y objetos rituales sufren un regreso a su forma original. Las realidades de las que han sido dueños en la etapa liminal han quedado guardadas para el contacto con lo sagrado. Ahora, en la medida en que se

necesita dialogar con un mundo cotidiano es necesario que el lenguaje que se utilice también sea cotidiano.

El tránsito a través de las *zonas de intersección* permite la alteración de lenguajes, orales, corporales. La crisis que se vive en el espacio liminal no puede ser concebida desde el habla o el comportamiento *normal* sino que, si se va a entrar en contacto con la deidad se requiere un lenguaje elevado capaz de permitir entendimiento e intercambio. En ambos ritos el hombre de las comunidades de Moya y Santa Cruz ejerce esta alteración de lenguajes. No solamente por el uso de palabras especiales (el kwichua es más pronunciado en Santa Cruz; palabras como *angorzar*, y su significado, son propios y pronunciados especialmente en el Marcaje de Ganado en Moya), sino por la labor performativa que acompaña a cada una de sus funciones.

La fase de agregación, final en cada uno de los rituales, permite observar el efecto de las acciones humanas frente a lo sagrado. Este efecto se siente en dos vías: la primera, de carácter moral, acerca a los participantes en el rito hacia formas preconcebidas de la coexistencia con los demás, y de esta forma, reorganiza su relación con el mundo; la segunda, que es de carácter simbólico, se ejecuta en la medida en que, en ambos rituales el efecto de lo sagrado en la vida de los hombres está signado por un poder materializado en símbolos.

En el caso de Santa Cruz, los distintos símbolos que siguen a la visita a Ushubug recrean aquello que la montaña ha determinado para la comunidad: unidad, solidaridad, abundancia. En el caso de Moya, los aretes de los animales serán el distintivo de la protección del Wamani, a partir de ellos, quien los vea sabrá que el hombre que se encarga de esos animales está, también, apoyado por la protección especial de los cerros, ha cumplido con su pago.

Cada una de estas fases, en ambos rituales, permite el apareamiento de roles específicos para los hombres que en ellas participan. Existen, entonces, formas propias de actuar en estos ritos, aprendidas y heredadas como parte de la identidad de los campesinos, y que cumplen un papel generador de memoria y conocimiento. En Santa Cruz, la relación entre ancianos y jóvenes está mediada por la circulación de información entre unos y otros. La serie de discursos que se establecen entre ellos rigen la recreación de las bases morales y culturales

de la comunidad. Antes de visitar Ushubug, por ejemplo, quienes cuidan que los pasos que se estén dando sean los correctos, son los ancianos. Las mujeres, en particular, parecen guardianas celosas de la tradición. No sería bien visto, por nadie, que alguien haga la fiesta fuera de complacencia de los viejos de la comunidad. En Moya, papeles como el del Patrón y el Caporal resaltan en la medida en que vinculan en su contexto formas de acción propiciadoras de la efectividad del rito.

En ambas comunidades, también, el papel social que tiene la montaña es destacable. Para Santa Cruz, Ushubug es un cerro depositario de la memoria y la identidad: el recuerdo de sus abuelos, la forma en la que el cerro alimentaba (siempre en pasado) a la comunidad, son discursos que pueblan el imaginario de los habitantes del sitio. Es una falta de respeto, de consecuencias graves, todavía, pensar que no se visite el cerro el martes de Carnaval, o pensar que se lo visite de *mala gana*. Sin embargo, elementos como la fertilidad o el deseo de progreso, incluso factores de la salud, que en relatos de los ancianos estaban asociados a Ushubug, cada vez son mencionados menos. Es como si, con el paso del tiempo y los eventos de cambio en la cultura de los santacruceños, el cerro Ushubug estuviera pasando a ser parte de su catálogo cultural de acervos identitarios. Una especie de monumento al que hay que rendirle culto, sobre todo porque, así manda la tradición.

En Moya, en cambio, el cerro, su espíritu, el Wamani, están activos y funcionales para la vida de los campesinos. Si no se cumple con el pago, la vida de los animales, y por extensión, la vida de sus dueños, está en serio peligro. A pesar de que, inclusive, se cuente con veterinarios en casa (como es el caso de Josmel Micalle, caporal de la fiesta detallada antes) la vida de las reses, su salud, está en constante litigio con el humor del Wamani. Por eso no solo durante el rito se recuerda o se paga al cerro. Cuando un sueño lo menciona, cuando un presentimiento así lo requiere, el hombre moyano debe acudir a las intermediaciones de la montaña y pagar lo que pueda para interceder ante ella. De lo que esa intermediación pueda lograr depende, aún en gran medida, el bienestar de los hombres y, por ende, el bienestar de la comunidad.

La fases de los rituales y los roles sociales que en ellas se cuentan están gobernadas por una condición común: el cumplimiento de los pasos y los roles que en ellas se dictan en busca de la efectividad ritual.

La efectividad ritual tiene un lugar social en las comunidades de Santa Cruz y Moya. En la primera, el desplazamiento a través del cerro Ushubug permite que, de ser efectivo, los valores fundantes de la comunidad sigan vigentes en la formación intergeneracional. Teniendo en la realidad a gran parte de la población en situación de migración, siendo esta condición, a la vez, una de las que mayor aporte económico entregan a la vida en la comunidad, la visita a Ushubug busca nivelar esa existencia temporal fuera de la comunidad con los mandatos que implican seguir formando parte de ella. La efectividad de la montaña, asumida por los comuneros bajo las frases de “te va bien”, “si vas con fe Ushubug te premia”, “es importante visitar al cerro porque sino uno se siente medio extraño”, apuntan a la vitalidad de la visión comunitaria. No sirve de nada, todavía en Santa Cruz, tener dinero fruto del trabajo fuera de la comunidad y no invitar, por ejemplo, un plato de comida a los vecinos. De la misma forma, dejar de cumplir con la visita al cerro Ushubug no es visto con agrado pues, se sabe, que ello iguala a los vecinos como comuneros, como indígenas hermanados en la historia y la acción. Bajo ese precepto la efectividad que busca el rito de vista al cerro enmarca los criterios de una comunidad fortalecida, latente, para enfrentar el devenir cotidiano.

Para el caso de Moya, el rito del Marcaje de Ganado apunta a hacer efectivo el cuidado sobre los animales. Las reses forman parte de la estructura económica de los moyanos y, a modo de ahorro están disponibles para cuando la necesidad así las requiera. Un nivel de inversión de esta magnitud necesita tener las garantías necesarias para poder sostenerse en el tiempo. Cuando se ejecuta el rito al Wamani, sin embargo, no se lo hace solo para solicitar, sino para intercambiar: este, el tiempo de Santiago, es conocido como el tiempo en que los cerros se ponen sedientos. Calmar esa sed de la mejor forma posible es una de las condiciones decidoras de la futura efectividad. El cerro, a cambio, devolverá el esfuerzo procurando la vida y la salud a los animales. Un ejercicio de extensión es el que busca saciar necesidades humanas (tener hijos, en el caso de Waldiño, por ejemplo) a partir de estos mismos pagos. No es una esperanza ingenua, sin embargo: la efectividad que logra el rito, si el Wamani es

bien satisfecho, puede desbordar la piel de los animales y traducirse en bienestar constante para la familia. El bienestar económico, sin duda, es sinónimo del progreso social y, por ende, la idea de tener un hijo, en el ejemplo específico, se adhiere como condición natural a ello.

Este papel del intercambio prima en la relación de los comuneros de Santa Cruz y Moya, con sus respectivas montañas. No se enfrentan a deidades que solo piden u otorgan, sino que requieren también de parte de los hombres. En la medida en que la comunidad acuda a la visita a Ushubug, por ejemplo, el fortalecimiento de la misma será mucho mayor. Lo será también el bienestar que el Wamani imprima a la vida de los animales, cuando el Patrón haya sabido ser lo suficientemente desprendido como para tratar con igualdad a la montaña. El intercambio, parte fundante de las relaciones sociales y económicas vigentes en estas dos comunidades garantiza también que estos ritos ganen sentido en las nuevas generaciones, y dejan por fuera todo intento de reducirlos desde la religión oficial. Siempre que la estructura económica de estas comunidades siga alineada con formas comunitarias de supervivencia la ritualidad reflejará mecanismos similares, y la efectividad de los ritos estará conectada con el futuro bienestar de los individuos.

De esto se desprende la idea de que, para ambas comunidades, aquello que es agregado después del rito es, en medida diferenciada, necesario para enfrentar la realidad. Santa Cruz y Moya, en formas diferentes, siguen teniendo espacios donde lo agregado (el poder) después del rito ejecuta funciones que no pueden ser ejecutadas por ningún otro elemento. Si bien, como hemos sostenido, existen complementos de satisfacción de necesidades en Santa Cruz, el fortalecimiento comunitario sigue teniendo que ver con la festividad masiva, con la celebración del Carnaval. La visita a Ushubug recrea formas originales de ser santacruceño, algo que es necesario todavía para sus habitantes. Para el caso de Moya, el marcaje de los animales garantiza que durante el año venidero la estabilidad estará asegurada, teniendo solamente que preocuparse por lo aledaño: vacunas para el animal, alimentación, es decir, aquello que se debe cumplir para que el poder efectivo del Wamani siga teniendo efecto.

Hemos señalado antes el comportamiento especial que los símbolos tienen dentro de los ritos aquí descritos. Uno de los que más ha llamado la atención y, puede ilustrar lo que ocurre, de

forma general, con lo demás, está bajo el nombre de Santiago. Como parte del santoral de la religión católica Santiago tiene presencia original como un actor decisivo en la guerra. En Europa, la guerra que da contexto a su acción es desatada contra los Moros en la ocupación de la península ibérica. De ahí se desprende el nombre con el que llegará a América: Santiago Matamoros. En las guerras de exterminio y conquista, Santiago, asociado por efectos interpretativos con un ser que ataca desde el aire, asumirá el nombre de Santiago Mataindios, y su crueldad, en tanto la crueldad de los hombres, será una fuente de miedo y distancia con la vida cotidiana.

¿Cómo es que este santo, de naturaleza negativa para la vida de los campesinos, se ha transfigurado en un santo capaz de augurar la ventura?

Su equiparación con el Illapa, Dios Rayo, podría tener algo que ver con su relación con la montaña. En los relatos de las dos localidades en las que se trabajó esta investigación, las montañas son portadoras de poderes capaces de generar rayos: en Santa Cruz, Ushubug intercambia rayos con otras montañas del sector; en Moya, los cerros son capaces de recibir rayos como intercambio de energía o ganancia de enfrentamientos con otros cerros. Es una forma de mostrar su poder.

Pero, en el contexto de nuestro estudio, es indudable que en el rito, dentro de sus fases y zonas de intersección, los símbolos atraviesan una transformación sustancial. Es así que, a pesar de que Santiago esté presente en las dos comunidades, y alrededor de los dos ritos, en esencia, no lo está. No es Santiago, el Mataindios, el católico, el que tiene cabida en esta serie de representaciones. Su nombre, en el caso de Moya, ha sido deformado como una muestra superficial de la operación que ha dado ese resultado. El Thayta Shanti o Shanti, más que una presencia es una forma nominativa del tiempo y el espacio particular en el que se ejecuta el Marcaje de ganado. Los equivalentes de poder que sobre esa nominación reposan son positivos para los hombres que se relacionan con él, y, en ningún caso, representan una amenaza para la efectividad del rito. Su separación está marcada y diferenciada con el terreno, acción y valores que tiene el Wamani, en ningún caso llegan a cruzarse o establecerse coincidencias en las acciones y efectos de uno y otro. A este punto, en Moya, la parte correspondiente a Tayta Shanti parece la parte más festiva, más celebrativa, menos rígida en

tanto a las reglas. Un efecto claro de esto está las canciones de Santiago, música tradicional en la que se relatan episodios de la vida ganadera. Las letras nuevas, contemporáneas, hablan, en gran medida, de la vida de quien migra a la ciudad, de sacarle la vuelta al marido o la mujer, de tomar cerveza. El desplazamiento entonces es partir del lenguaje, en la medida en que el territorio de Santiago, *Thayta Shanti*, lo permite.

No es en el territorio de Wamani, donde cualquier duda o injerencia externa significaría la muerte. Otro de los elementos decisores de esta acción es el de la fecha de celebración de Santiago. No hay rigidez, como antes, en la forma de celebrar: se puede escoger cualquier día en el rango del 24 de julio al 31 de agosto. Esto lo permite el tiempo de *Shanti*; el tiempo de Wamani, en cambio, es fijo, su velatorio es invariablemente el 24 de julio.

San Carlitos en Santa Cruz tiene un tratamiento similar. A pesar de que se conservan algunas imágenes que lo ligan con su antepasado Santiago, en ellas San Carlitos viste como el Rey del Carnaval de Santa Cruz. Sus funciones, más que propiciatorias son celebrativas: en la comunidad, se lo nombra en los discursos que emiten los ancianos como una forma de recordar la pertenencia a esta tierra de un ser que hermana, que hace bailar, que da de tomar a todos por igual. Su relación con la fiesta es marcadamente vívida, a tal punto que este tiempo se llama el de Carnaval de San Carlitos. No se trata entonces del santo católico. Y, a pesar de que los esfuerzos de la iglesia han tratado de desterrarlo, de señalar una *confusión* a la hora de explicar su presencia en la gente, San Carlitos, el Carnavalero, en esta comunidad está integrado íntimamente a la fiesta. Las coplas del carnaval, canciones propias de esta época, lo invocan. Las narraciones locales dicen que la fiesta empieza cuando *San Carlitos llega* a la comunidad. Entre los recuerdos más íntimos de los comuneros reposa las narraciones de sus abuelas, de sus madres, que, a poco de empezar la fiesta, iban describiendo por dónde estaba San Carlitos, cuánto faltaba para que llegue, a quién ya había visitado. San Carlitos, como la fiesta, no se olvida de nadie, y hace que todos disfruten por igual.

En un modo global, Santiago, el católico, nada tiene que ver con los ritos aquí descritos. En su lugar existen, símbolos propios de la comunidad, transformados en materialidad y sentido. No es poco llamativo, por ejemplo, que *Shanti* y San Carlitos vivan, ahora, sobre todo, en la

oralidad de los campesinos y que a ellos se atribuya el tiempo de la fiesta. Vaciados de su temeridad católica, estos símbolos han sido cubiertos de aquello que es representativo para la comunidad: solidaridad, entusiasmo, goce, amistad; conforman el marco de acción en el que estas nominaciones tienen efecto.

A un nivel micro, ocurre lo mismo con los objetos rituales utilizados durante las fases de estas acciones. En el caso de Santa Cruz, la vestimenta, por ejemplo, deja de ser una limitante determinista del género de quien la usa, y permite que los hombres utilicen atuendos de mujer. Las *huarmitukushka* aparecen como seres que encarnan la tierra, que son la tierra, y su capacidad para invocar beneficio es respetada por todos los participantes.

El ejemplo de la coca es vital para el caso de Moya. Hemos descrito que los símbolos, dentro de estos rituales son en sí realidades mismas. La coca, por ende, cumple, entre otras, la función de intermediario entre los mundos en contacto en la fase liminal. No lo hace como representante del hombre, no lo hace como planta medicinal, no lo hace por los sentimientos que ella desprende; lo hace como solo ella puede hacerlo en el mundo. La coca, como el hombre vestido de mujer, son organismos naturales legítimos dentro del rito y su acción apunta a sellar circuitos de sentido que no pueden ser cerrados por nadie más.

Si se trata de reemplazar los sistemas de sentido que provienen de un símbolo particular, es decir, reemplazar a un objeto dentro del ritual, se corre el riesgo de generar una grieta de sentido por la que el rito puede empezar a erosionarse. El caso de la ausencia de chicha en la celebración del Carnaval de Santa Cruz puede mostrar, de alguna forma, esto. Al desaparecer la chicha se ha insertado una serie de bebidas (gaseosa, jugos artificiales, etc.) incapaces de movilizar sentido como la bebida de maíz. En el recuerdo de los mayores está clara la imagen de la preparación, la adquisición de ingredientes, las tecnologías caseras que se usaban para dar a luz esa bebida. Ahora, con la chicha desaparecida, ese papel ha sido ocupado por bebidas que nada dicen, en tanto sentido, al colectivo. La ausencia de una preparación que implicaba al colectivo representa un punto débil en tanto relación con lo sagrado. Por esa misma vía se entiende por qué, cada año, el consumo de alcohol viene siendo reducido por los jóvenes catequistas, apegados a la iglesia. Para los ancianos, por ejemplo, visitar al

Ushubug debía, como ley, implicar la ingesta de chicha y alcohol. Ahora eso resulta lejano. Como si los latidos del rito encontraran formas de ir mermando.

En Moya, donde la chicha y el alcohol no tienen ausencia ni restricción el imaginario es diferente. La chicha en sí mismo es un elemento integrado en la búsqueda de efectividad ritual. La primera toma de una buena chicha se la debe dar a los animales, ni siquiera al hombre que la prepara. El alcohol permite que los hombres dominen a los animales en el momento de marcarlos: una forma de comunicación que solo puede provenir del desacomodo de los sentidos lógicos y que, en este rito, es indispensable para tener cerca el objetivo planteado.

Esto, sin embargo, no significa que los ritos estén cerrados a la incorporación de la realidad exterior. En el caso del Marcaje de ganado, por ejemplo, hace pocos años que se ha incorporado las *corbatas* para el animal, una parodia a las corbatas humanas que hacen que los ganados *se vean elegantes*.

Ambos ritos son espacios abiertos para la integración de realidades contemporáneas. Los cambios que puedan evidenciarse en ellos siempre deberán ser aprobados por la tradición pero hallarán legitimación en el mayor o menor efecto que logren del lado de lo sagrado. Los ritos aquí descritos ponen en contacto real al mundo profano y al mundo divino, y generan vías de circulación de estos contenidos simbólicos. No hay un Dios, del otro lado, que desconozca la realidad inmediata que está viviendo su creyente. Si esta es de bonanza, los símbolos, incluyendo la oralidad, deberá responder a ella. Si esta es de escases los símbolos, y sin duda, en mayor medida, la oralidad, tenderán a demostrar esto. Y es que en ambos casos la palabra dicha, hablada, tiene un sentido especial al momento de reflejar aquello que rodea las peticiones y los pagos. Nada hay que escape a lo que la palabra nombra, y en estos dos ritos la palabra, en tanto símbolo, tiene un lugar central. La serie de discursos que circulan durante la fiesta de Santa Cruz, por ejemplo, permiten que afloren realidades cotidianas que, en el marco de la ceremonia tienen otra resonancia. Cuando los santacruceños, por ejemplo, van a ingresar a la montaña, piden permiso recordando todo lo que ha pasado en el año. La palabra para ellos es generadora de historia pero también funciona como aglutinadora de deseos: se quiere reencontrarse con aquello que da forma a la comunidad, eso es lo que se

pide, en esencia. En el caso de Moya, el pago al Wamani se hace con un lenguaje festivo, recreativo de la necesidad de quien se desprende de lo ganado para satisfacer la sed de su montaña. Sin embargo, en más de un tramo del rito, hay una presencia marcada del silencio, y especialmente, en el núcleo mismo del rito. Aquí podríamos ver cómo, el símbolo, en tanto palabra, sigue transformándose de acuerdo a la necesidad del contacto con lo sagrado. Si la necesidad implica que el sonido de paso al silencio, hay que hacer eso, y dejar que las pulsiones de sentimiento y creencia acarreen la realidad de ese contacto de la mejor manera posible.

Abandonarse, hablando o callando, al dominio absoluto de la fe es un paso constante en estos rituales. En un sentido ideológico, para los habitantes de Santa Cruz y Moya, lo que conocen por fe implica una serie de acciones ejercidas en busca de un resultados positivo para sus vida. En medio, esas acciones están íntima y determinadamente vinculadas a la relación con el espacio sagrado de sus comunidades. La aceptación de esas acciones necesarias funciona en dos sentidos: el primero, esas acciones son orientadoras de la formación moral que permite la convivencia en comunidad; segundo, esas acciones naturalizan esa formación al punto de convertirla en normal. Los criterios de norma, en sentido obligatorio, no existen dentro de estos rituales. No es pesado ni implica un sacrificio involuntario ejercer acción en el ritual. Al contrario, es deseable el sacrificio que se realice, en la medida que este implique ser parte de ese todo que se pondrá en contacto con lo sagrado.

Esa naturalización de normativas morales abarca comportamientos alrededor de símbolos y formación de jerarquías. Su efecto, sin embargo, no está limitado al tiempo y espacio del rito, sino que se extiende en la medida en que se permite afectar la vida cotidiana de los creyentes.

Ahora, dentro del ritual, en Moya y Santa Cruz, esta investigación propone que existen momentos de crisis ideológica que son necesarios para readecuar las jerarquías y relaciones entre lo pagano y lo sagrado. En el caso de la comunidad guamoteña, por ejemplo, a sabiendas de que gran parte de sus migrantes son jóvenes que dejan de utilizar el kwichua como lengua de relación con los comuneros, su inserción dentro del rito desencadena una serie de dudas en el sentido de la efectividad de las acciones comunitarias frente a lo sagrado. No se ponen

en duda la fe. Se pone en duda la capacidad que tengan los nuevos habitantes de Santa Cruz, los migrantes, de cumplir con los pasos que esa fe implica.

Sugerimos que por esta misma vía el rito es un elemento equiparador de esa crisis, pues, en tanto siga siendo efectivo, esas dudas seguirán teniendo formas de convivencia aceptables en la comunidad. Si ellas fallaran, es decir, si los pasos que dictan comportamientos morales fueran desoídos probablemente esa crisis ideológica apuntaría hacia una modificación en la forma de otorgarle sentido a la realidad.

Para el caso de Moya, la crisis parece relacionada con efectos históricos cercanos. Los relatos de cómo las montañas eran vistas como una opción para perder la vida durante los años de guerra interna en el Perú, permiten mirar una inversión en el sentido dador y protector del Wamani. Hacer la fiesta, en ese contexto, implica apaciguar esas posibilidad, reencaminar la creencia de los hombres hacia la acción de las montañas, equilibrar la realidad.

En un sentido amplio, la ideología plasmada por estas comunidades parece convivir con otras fuentes de sentido e interpretación de la realidad. No se trata de apartar o luchar, por ejemplo, contra la doctrina católica. Cada una tiene un radio de acción determinado, y en cada una el hombre andino debe comportarse como es necesario. Todo lo que aporta para su bienestar será bienvenido. Será celebrado.

CONCLUSIONES

1.- Los rituales del Marcaje de Ganado y el desplazamiento en el Cerro Ushubug están articulados bajo una estructura clara (diferenciada en espacios de separación, liminalidad y agregación) que permite la circulación de sentidos sociales efectivos para Moya y Santa Cruz, comunidades en las que suceden estos eventos.

2.- Las zonas de intersección, fronterizas entre los espacios de los rituales, funcionan como sitios de transformación simbólica: al atravesarlas, personas, animales y objetos, alteran sus realidades, y ocupan jerarquías y ejercen acciones desde condiciones no cotidianas, referenciales así mismas más que a la representatividad de realidades externas a ellas.

3.- El espacio de separación, al inicio de estos rituales, caracteriza su mecanismo como un distanciador de la idea católico-religiosa: a pesar de que durante los dos eventos circulan símbolos propios de la iglesia católica, las realidades a los que estos representan están despojadas de una intención evangelizadora. Obedecen a una dinámica propia de la racionalidad andina.

4.- El espacio liminal, en los dos rituales, es una etapa de conexión con lo sagrado a partir de estados de crisis que absorben al individuo en tanto sujeto, y lo convocan a reacciones comunitarias, gobernadas por formas morales y de conducta propias de las bases estructurales de Moya y Santa Cruz.

5.- La agregación, en ambos casos, constituye el tiempo y espacio para la efectividad del rito. Los efectos que aquí se desarrollan son garantes de la validez de la acción ritual y apuntan a satisfacer necesidades fundamentales para la vida de los moyanos y los santacruceños.

6.- El enfoque teórico propuesto para este análisis, demuestra su pertinencia al ordenar la mecánica de acción social en el tiempo y espacio del rito. Los tres lugares de tránsito antes mencionados (separación, liminalidad y agregación), así como las zonas limítrofes entre cada uno de esos espacios, permiten entender el nivel de orden y deber que se despliega alrededor

de la visita a Ushubug y el marcaje de ganado. Sin embargo, la investigación muestra la existencia de una variable indispensable a ser tomada en cuenta al momento del análisis comparativo: la forma en la que el rito permite a sus ejecutantes integrar los elementos de la contemporaneidad. Creo que esa integración es múltiple y se da en distintos niveles. Lo lingüístico y lo performático, pueden ser los niveles más evidentes para observarla. La inclusión de palabras, la alteración de las formas “obligatorias” del habla, la modificación de las letras de canciones propicias para este tiempo, van de la mano con la renovación de actos de fe dentro del rito; los símbolos como la corbata para el ganado, en el caso de Moya, o la eliminación del poncho para los varones, en el caso de Santa Cruz, permiten mirar la dinámica de cambio que los comuneros experimentan en la cotidianidad, y la forma en que la vierten dentro del rito.

7.- En un sentido general, separación, liminalidad y agregación, así como las formas fronterizas entre ellas, permiten que lo lingüístico y performático se revista de actualidad dentro del rito.

8.- El espacio social que el Marcaje de Ganado y el desplazamiento hacia el Cerro Ushubug tienen en Moya y Santa Cruz es dinámico. En el caso de Moya, no existe ningún mecanismo social o económico que reste la dimensión del Marcaje de Ganado. En Santa Cruz, la fuerza del Cerro Ushubug está integrada a un horizonte de mecanismos efectivos para el fortalecimiento comunitario y la integración de nuevas generaciones y capitales en la comunidad, por ende, parecería que su función en tanto rito va desplazándose hacia espacios de referencia identitaria y tradicional.

9.- Los roles sociales ejercidos durante el ritual representan también roles de la memoria histórica de las comunidades. Esa condición abre la posibilidad de extensión de prácticas y formas morales de convivencia, así como la posibilidad de incorporar elementos contemporáneos, capaces de incluir realidades externas, más familiares al uso y estado del mercado actual.

10.- Los ritos del Marcaje de Ganado y la visita al Cerro Ushubug reflejan elementos básicos del funcionamiento de la estructura social y económica de Moya y Santa Cruz respectivamente. La ganadería y la agricultura, acciones vitales sobre las que se asienta la vida en estas comunidades siguen como telón de fondo en las prácticas rituales. El papel de la comunidad en cada una de ellas es indispensable para ejecutar acciones como el intercambio de productos no mediado por el intercambio de dinero, una de las columnas vertebrales que sostiene a estos ritos en el tiempo, y hace que su acción continúe teniendo vigencia y efectividad.

11.- Tayta Shanti y San Carlitos cumplen papeles propios y reales en cada uno de los espacios ceremoniales donde se desarrollan los ritos aquí descritos. No son santos derivados de la liturgia católica, sino campesinizados especialmente en la oralidad de los habitantes de Moya y Santa Cruz, y capaces de cumplir funciones familiares con la fiesta.

12.- Los ritos aquí descritos permiten la distensión de crisis ideológicas alrededor de los mandatos morales y los reglamentos que se imponen como condición de pertenencia a una comunidad. La naturalización de realidades contemporáneas como resultados directos de la contemporaneidad parece ser, en el fondo, el ejercicio ideológico amparado en la racionalidad que gobierna el Marcaje de Ganado y la visita al Cerro Ushubug.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Aguilo, F. (1985). El hombre de Chimborazo. Quito: Abya Yala.
2. Alcoser, M. (1968). Historia de Guamote. Riobamba: Imprenta Municipal de Riobamba.
3. Aldana, U., Ames, P., Crisóstomo, M., Oré, S. (2015). La violencia infantil y el entorno doméstico: puntos de partida para una propuesta de prevención en Huancavelica. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
4. Anuario Geográfico Departamental: Perfil Antropográfico de Huancavelica. 1990. Lima: Fondo Editorial de la Sociedad Geográfica de Lima.
5. Arroyo Aguilar, S. (1987). *Algunos aspectos sobre el culto a Tayta Wamani*. Lima.
6. Bartra, R. (2006). *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
7. Botero L.F. (1990). Chimborazo de los Indios. Quito: Abya Yala
8. Caillois, R. (2008). *El hombre y lo sagrado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
9. Choy, E. (1958). De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios. En Revista del Museo Nacional, Tomo XVII. (pp 152-272). Lima: Perú.
10. Chuquimarca, L. (2008). Análisis de la transición de los sistemas productivo agrícolas en la Sierra ecuatoriana: una aproximación desde la economía ecológica para el caso de dos comunidades de Guamote, Chimborazo. (Tesis inédita de la Maestría en

Economía con Mención en Economía Ecológica). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito: Ecuador.

11. Contexto Social, Económico e Institucional de la Región Huancavelica. En Las comunidades campesinas en la Región Huancavelica. 2008. Lima: Asociación Servicios Rurales.
12. Crisóstomo Meza, M. (2009). Mujeres y Fuerzas Armadas en un contexto de Violencia Política: los casos de Manta y Vilca en Huancavelica. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
13. Díaz Cruz, R. (1998). Archipiélagos rituales: teorías antropológicas del ritual. México D.F.: Anthropos Editorial.
14. Eagleton, T. (2005). *Ideología*. Barcelona: Paidós.
15. Eliade, M. (1968). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores.
16. Eliade, M. (1974) *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*. Madrid: Editorial Taurus.
17. Elias, N. (1994). Teoría del símbolo. Barcelona: Ediciones Península.
18. Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala
19. García Miranda, J.J. (2010). Las fiestas agroganaderas y Santiago Apostol. Ayacucho: Perú.
20. Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo: Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Chimborazo. 2011. Riobamba: Ecuador.

21. Guidens, A. (Ed.). (1993). *Emilie Durkheim: escritos selectos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
22. Heidini (1998). *El Carnaval de Guamote*. Guamote: Ecuador.
23. Iturralde, D. (1980). *Guamote, Campesinos y Comunas*. Otavalo: IOA Instituto Otavaleño de Antropología.
24. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos: *Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo. Indicadores Laborales*. 2014. Quito: Ecuador.
25. Lavalleé D., Julien, M. (1983). *Asto: curacazgo prehispánico de los Andes Centrales*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
26. Leach, E. (1993). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
27. Lemlij, M. y Millones, L. (2009). *Guerra y fe en los Andes*. Lima: Fondo Editorial SIDEA.
28. Leví-Satruss, C. (1987). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Editorial Univeristaria.
29. Lojo, M.L. (1997). *El símbolo: poéticas, teorías y metatextos*. México D.F.: UNAM
30. Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. México D.F.: Editorial Planeta- De Agostini S.A.
31. Massuh, V. (1965). *El rito y lo sagrado*. Buenos Aires: Editorial Columbia.
32. Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano: Obras Completas, volumen I*. Barcelona: Barral Editores.

33. Millones, L. (2014). Estudio Introductorio. En Millones, L. (Ed.) *Por la mano del hombre: prácticas y creencias sobre curanderismo y chamanismo en Perú y México*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
34. Mucchielli, R. (1968). *Introducción a la psicología estructural*. Barcelona: Anagrama
35. Organización Internacional para las Migraciones: Diagnóstico sobre la trata de personas en los cantones Colta y Guamote, Provincia de Chimborazo. 2012. Quito: Ecuador.
36. Osvaldo Urbano, H.(1976). Hacia una ritología andina. En *Allpanchis*, volumen IX (pp. 3-10). Cusco: Allpanchis.
37. Pérez Taylor, R.(2003). Por una antropología simbólica. En Weinberg, L. (Ed.). *Ensayo, Simbolismo y Campo Cultural* (pp. 103-128). México D.F.: UNAM.
38. Pico W., Pico, A. (2011). *Cuerpo Festivo: personajes escénicos en doce fiestas populares del Ecuador*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador.
39. Ramírez, M.T. (2011). Teoría y Crítica de la Ideología en Luis Villoro. En *Signos Filosóficos*, volumen XIII, número 25 (pp. 121-147). Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
40. Rodríguez Saltos, R. (1983). *Guamote: ayer y hoy*. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire.
41. Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los cuatro suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montañosas*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
42. Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

43. Taipe Campos, N.G. (1998). A propósito de las memorias de “Santiago Azapara Gala”. En Zúñiga Segura, C. *Memorias de Santiago Azapara Gala Gran Señor de Tayacaja*. (pp 4-6). Lima: Perú.
44. Tomoeda, H. (1993). Los ritos contemporáneos de camélidos y la ceremonia de la Citua. En *Senri Ethnological Studies*, número 37 (pp 189- 305). Lima: Perú.
45. Todorov, T. (1992). *Simbolismo e interpretación*. Caracas: Monte Ávila Editores.
46. Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Editorial Taurus.
47. Turner, V. (1967). La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
48. Ulloa, J.B. (2014). Tenencia de la tierra en Guamote, Chimborazo. En *Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión*, número 30. Riobamba: Ecuador.
49. Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.